



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

La incapacidad humana de ser irracional

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Daniel Alejandro CASTRO FIGUEROA

ASESOR

Mg. Álvaro Arturo REVOLLEDO NOVOA

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Castro, D. (2020). *La incapacidad humana de ser irracional*. Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	0000-0001-5626-5874
DNI o pasaporte del autor	46723300
Código ORCID del asesor	0000-0002-9170-9968
DNI o pasaporte del asesor	08148444
Grupo de investigación	----
Agencia financiadora	País de la agencia financiadora Nombre y siglas de la agencia financiadora Nombre del programa financiero Número de contrato
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	José Leal 1351, Lince – Lima - Perú -12.086315, -77.046010
Disciplinas OCDE	6.03.01 – Filosofía https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

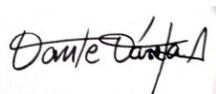
A los cuatro días del mes de diciembre de dos mil veinte, siendo las 17.30 horas, vía Skype, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Mg. Dante Dávila Morey (Presidente), Mg. Álvaro Revollo Novoa (Asesor), Dr. Richard Orozco Contreras (Informante) y Dr. Alan Pisconte Quispe (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La incapacidad humana de ser irracional**, presentada por el señor **Daniel Alejandro Castro Figueroa** Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

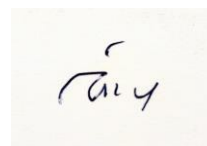
Excelente (19)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Daniel Alejandro Castro Figueroa**.


El acto académico de sustentación concluyó a las 19.30 horas.



Mg. Dante Dávila Morey
Presidente
Profesor Asociado T.C.



Mg. Álvaro Revollo Novoa
Asesor
Profesor Auxiliar T.C.



Dr. Richard Orozco Contreras
Informante
Profesor Asociado T.C.



Dr. Alan Pisconte Quispe
Informante
Profesor Asociado T.C.

« (...) the comprehensive understanding of the human mind requires an organismic perspective; that not only must the mind move from a nonphysical cogitum to the realm of biological tissue, but it must also be related to a whole organism possessed of integrated body proper and brain and fully interactive with a physical and social environment. »

(Damasio, 1994, p. 252)

«Error is a commonplace in human affairs because *Homo Sapiens* are limited creatures whose needs and wants outrun their available capabilities»

(Rescher, 2007, p. 2)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I ¿QUÉ ES UNA CREENCIA?	
ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y LAS CIENCIAS COGNITIVAS	8
1.1 La inseparabilidad de la mente y el cerebro	9
1.2 ¿Cómo conocen los niños?	16
1.3 ¿Cuán compleja es la mente humana?	21
1.4 ¿Cuán compleja es una creencia? Conjeturas filosóficas y psicológicas	35
CAPÍTULO II: ¿SOMOS LÓGICOS?	
LA FARSA DE LA RAZÓN COMO NORMA	47
2.1 La dificultad de conocer las creencias: <i>Introspección vs. Observación</i>	48
2.2 ¿Es la racionalidad una norma? Vicisitudes de una definición	56
2.3 ¿Cuál evidencia es racional?	63
2.4 ¿Cuál razonamiento es racional?	69
2.5 ¿Qué es un error?	78
CONCLUSIONES	85
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	90

INTRODUCCIÓN

La máxima aristotélica «todos los hombres por naturaleza desean saber» (Aristóteles, *Metafísica I* 1 981a 25) supone la interpelación como base del conocimiento. Cuando afirmamos que todos los hombres por naturaleza desean saber, inmediatamente se preguntará «¿Por qué esto es verdad?», acto que confirma inmediatamente que la proposición es verdadera (al menos anecdóticamente). En efecto, el hombre, por naturaleza, desea justificar y pedir justificaciones (Forst); toda afirmación supone escrutinio público. No obstante, planteado este fenómeno desde la perspectiva del locutor, quien profiera una oración supone inicialmente que su enunciado es coherente, pues tiene experiencia sobre los enunciados lógicamente válidos y, por ende, qué es o no inteligible. Al estar dentro de una comunidad, este aprende intuitivamente cómo configuramos la realidad: la socialización cumple una función pedagógica. En adición, siempre justificamos y pedimos justificaciones comunitariamente; por ello, cuando se encuentra una incoherencia durante esta comunicación, cabe la posibilidad de que el intérprete cometa el exceso de llamar «irracional» al locutor. ¿Se puede afirmar que la contradicción humana implica irracionalidad? La respuesta ante esta interrogante es negativa y la tesis que defenderé es la inferencia de esta afirmación: el humano es completamente racional.

Respecto a este asunto, Quintanilla nos da una pista utilizando la teoría freudiana: «si consideramos irracional la inconsistencia que no podemos explicar dentro de nosotros mismos (por ejemplo, la capacidad de autoengañarnos) [...] [esta] deja de ser irracional [a través de la

explicación freudiana] para ser racionalmente explicable, aunque no nos guste la explicación» (Quintanilla, 2014, p. 128). En otras palabras, Freud sugiere un método de entender coherente y racionalmente aquellas acciones y creencias humanas que son aparentemente contradictorias. Él halló lo contrario: los humanos regimos nuestro accionar por razones que son internamente coherentes dentro de un esquema mental inconsciente.

La tesis que suscribo, no obstante, es difícil de aceptar, pues no se ha cuestionado la existencia de la irracionalidad en Filosofía¹ (aunque sí en Psicología y Antropología). Para la comunidad filosófica, este concepto, la racionalidad, tiene un carácter normativo, a la par que tiene la capacidad de ser descriptivo. Existen, en ese sentido, personas que poseen la característica de pensar o actuar irracionalmente. No obstante, la tesis defiende que esta idea es problemática: no podemos comprobar la realidad de una norma. No hay valor en la realidad; solo hay fenómenos. La racionalidad, en efecto, es inherente al ser humano; no hay sujetos irracionales.

Herbert Garelick, en su libro *Modes of irrationality* (1971), explica que, en el inicio canónico de la historia de la filosofía, se ha asociado a la racionalidad con la idea de conjunción (p. ej. «La caja es marrón», «La mesa es redonda», en definitiva, «A es B»). Es decir, ser racional, de manera muy vaga, significa hallar algún principio en la realidad que una dos elementos en apariencia disímiles. El autor menciona que los platónicos razonaban de esa forma: unían las realidades que percibimos como manifestaciones imperfectas con el mundo de las ideas. Sin embargo, en pos de esta realidad última, no diferencian el concepto de

¹ Hasta donde he investigado, la irracionalidad ha sido propuesta como un fenómeno cuya existencia debe ser sustentada. Por ejemplo, Davidson empleó varios artículos para explicar por qué esta existía pese a que su principio de caridad podría sugerir lo contrario. Sin embargo, no se le ocurre que la caracterización de las creencias o las acciones como irracionales sea falso. Lo mismo pasa con Nozick, Dennett, Fodor, etc.: no hay una contraargumentación contra la posibilidad de que la irracionalidad no exista, porque no lo ven posible.

racionalidad de moral, ni de ontología ni de epistemología. Mezclaron la capacidad de crear uniones (racionalidad) con *verdades*. Siguiendo con el ejemplo, Platón unía esta capacidad de darse cuenta de relaciones entre distintos elementos con la verdad moral, epistémica y ontológica, de modo que la sabiduría es única y lo mismo al hecho de hallarla. Está afirmando que *sus* deducciones son verdaderas a la vez que las verdades que halla lo son (ninguna ocurre sin la otra).

La creencia de que la racionalidad es igual a la verdad aún es creída ahora, sobre todo por aquellos que defienden la Decision Theory como método decisorio para establecer la racionalidad de un conjunto creencias y acciones en tanto descripción de una persona. Incluso, varias acusaciones de irracionalidad están dirigidas hacia el contenido de una creencia, ni siquiera hacia la forma lógica (única que podría ser juzgada de racional). Esta tesis no solo asume como absurdo que los contenidos de las creencias sean irracionales, sino que afirma que un humano no puede efectuar inferencias irracionales.

El trabajo, entonces, está dividido en dos partes. La primera intenta demostrar que el humano solamente conoce la realidad racionalmente. Es decir, la realidad es únicamente conocida lógicamente, pues ese es el principio de la comprensión en general: el humano conoce el mundo mediante el reconocimiento de patrones. Para sustentar esto será necesario sustentar cómo la mente es lo mismo que el cerebro (1.1), explicar cómo funciona la mente infantil (1.2) y la del adulto (1.3), y definir qué es este fenómeno llamado «creencia» (1.4). La segunda parte será un trabajo de refutación. Para empezar, se establecerá la dificultad para conocer qué es lo que una persona cree en tanto que es una tarea compleja (2.1). Luego, se refutarán tres tipos de objeciones ante lo propuesto en el primer capítulo: la racionalidad como concepto normativo (2.2), la «evidencia racional» (2.3) y la «lógica racional» (2.4). Finalmente, en el último

explicaremos que los humanos no poseen creencias irracionales ni actúan irracionalmente (atribución personal), sino que se equivocan (atribución lógica) (2.5).

CAPÍTULO I ¿QUÉ ES UNA CREENCIA? ENTRE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Para poder determinar qué es una creencia, es necesario conocer al órgano donde el fenómeno de creer ocurre². Por un lado, es necesario saber qué facultades tiene y cuál es su funcionamiento, pero, por otro lado, debemos conocer cuál es su estatus ontológico. En otras palabras, la aproximación requiere de conocimientos científicos y fenomenológicos sobre la mente y el cerebro y, aparte, de una posición filosófica sobre qué es la mente y qué es el cerebro. Este último asunto será resuelto en el primer apartado. La descripción sobre el funcionamiento mental/cerebral será hecha en el segundo y tercer apartado.

A partir de esto, en el cuarto subcapítulo, determinaremos qué es una creencia suponiendo que el lector ha considerado las premisas previas a esta definición. Para esta última tarea del capítulo utilizaremos teorías filosóficas y psicológicas para entender este fenómeno llamado «mente».

² Desde luego, esta podría considerarse una justificación débil para indagar en el problema mente- cerebro, pues no se puede establecer una relación directa con la racionalidad. No obstante, el capítulo apunta a igualar los fenómenos mente y cerebro con un fin estratégico. En efecto, el problema ha estribado entre saber si el cerebro determina a la mente o la mente tiene independencia de este. Ese planteamiento es un error, porque no es un asunto dicotómico. En cierto sentido, el cerebro determina a la mente tanto como, en cierto sentido, la mente puede influir en el cerebro. Esto es desarrollado a lo largo del subcapítulo.

Solo a partir de esto, la argumentación sobre el funcionamiento racional de la mente humana cobra sentido, porque el error de pensar que la racionalidad es una característica humana accidental (es decir, que puede o no ser ejercida) parte de suponer que la consciencia lingüística tiene independencia del cerebro. El cerebro tiene condiciones que determinan a la mente, pero eso no significa que esta no pueda influenciar en el cerebro; la mente humana posee la capacidad de ser consciente de sus propios procesos mentales, lo cual genera la posibilidad de determinarlos pese al circuito neuronal automatizado que el cerebro puede poseer o haber adquirido.

1.1 La inseparabilidad de la mente y el cerebro

Toda la teoría que se sostendrá en este trabajo supone un problema que, necesariamente, debe ser discutido: ¿qué relación existe entre la mente y el cerebro? En este trabajo se afirma lo siguiente: el cerebro y la mente son dos ámbitos del mismo fenómeno³. Para fundamentar esto, haremos una crítica al texto *I am not a brain* (2017) de un autor alemán recientemente reconocido, Markus Gabriel, de modo que funcione como una introducción a la aseveración principal de este subcapítulo.

En el libro mencionado, Gabriel afirma lo siguiente: «what we call “the mind” is really the capacity to produce an open-ended list of self-descriptions which have consequences for how humans act. Humans act in light of their self-understanding (...)» (traducción nuestra: «lo que llamamos “mente” es en realidad la capacidad de producir una lista sin fin de descripciones propias que tiene consecuencias sobre cómo los humanos actúan. Los humanos actúan de acuerdo al entendimiento de sí mismos») (Gabriel, 2017, p. 13). La manera en que define la mente exagera la capacidad humana de ser autoconsciente y de decidir qué acciones tomar y qué creer a partir del lenguaje. El texto de Gabriel es, en realidad, una defensa contra el reduccionismo científico sobre la mente, aquel que afirma que la mente humana es solo un producto de sus reacciones químicas, por lo que la voluntad y la consciencia se reducen a procesos físico-químicos. No obstante, para lograr ese objetivo, el autor en cuestión está utilizando la estrategia equivocada: parece una posición dualista en la cual la mente es inidentificable con el cerebro. Para contradecir la posición de que nuestra mente es solo reacciones químicas, arguye que la mente no depende del cerebro, sino de sí misma (menciona

³ Quintanilla (2019) lo describe como monismo de la sustancia y dualismo de las propiedades. Es decir, la tesis defiende el hecho de que existe solo una sustancia física, el cerebro. No obstante, las propiedades no son solo físicas. No solo hay sinapsis y reacciones químicas en el cerebro; también existe el pensamiento.

que la consciencia que tenemos sobre nosotros implica una creación mental a partir de creaciones mentales previas obtenidas a partir de la socialización). Al aseverar esto, la posición aumenta el dualismo: ninguna creencia mental es físico-química. Esta posición no está matizada.

¿Cuál es el error principal? Markus Gabriel obvia que la mente humana posee creencias inconscientes y creencias no verbales. (Esto será desarrollado con mayor detalle en los subcapítulos siguientes; en este apartado queda decir que la mente automatiza procesos simples y complejos, por lo que varias de nuestras creencias son reacciones automáticas llamadas inconscientes; y que captamos la realidad de manera multimodal, por lo que la forma en que representamos la realidad no es únicamente lingüística, sino visual, olfativa, auditiva, táctil y del gusto). En tal sentido, asumiendo esto, la mente no es solo verbalidad y decisión consciente, sino su contraparte asociada con procesos automáticos cerebrales: existen respuestas inmediatas a determinados estímulos y captamos la realidad de manera multimodal.

Pese a estas objeciones, sería injusto comprender la posición de Gabriel solo por ese libro, pues en *Neo-existentialism* asevera lo siguiente: «(...) the phenomena typically grouped together under this heading [the mind] are located on a spectrum ranging from the obviously physical to the non-existing.» (traducción nuestra: «los fenómenos típicamente agrupados bajo este encabezado [la mente] están situados en un espectro desde lo obviamente físico hasta lo no existente») (2018, p. 14). Él está atacando, como mencioné, la postura contraria, el *neurocentrismo*, es decir, el reduccionismo de la mente a las reacciones físico-químicas cerebrales. Para lograr este cometido, utiliza la idea de *Geist*, la palabra alemana traducida como «espíritu», pero que, en el texto antes citado y sus conferencias, es mencionada como las creencias de una persona basadas en la cultura propia de una época. Lamentablemente, esta

crítica la llama *antinaturalismo* (2017), el cual no es un término apropiado por parecer que no considera la fisicalidad como parte del fenómeno llamado mente. No obstante, en un debate con Searle (Gabriel & Searle, 2018), él acepta ideas propias de la ciencia actual, como que nuestra percepción sobre la realidad es una alucinación, pero con la salvedad de que no se puede reducir la mente a ello.

Estoy de acuerdo con esta última posición de Gabriel, pero me parece que está defendiendo una postura a partir de un problema inexistente, pues es una falsa dicotomía: o el cerebro se reduce a la mente o la mente se reduce al cerebro. La posición que defiende es la misma que Solms ha defendido en varias conferencias: *la mente y el cerebro son un mismo fenómeno visto desde la perspectiva subjetiva y objetiva, respectivamente*⁴. *La mente injiere en el cerebro; el cerebro injiere en la mente.*

Searle, por ejemplo, reconoce que la terminología es usualmente equívoca, pues pareciera que la mente y el cerebro fuesen conceptos que se excluyen mutuamente (2007, p.39). Según él, lo que en realidad ocurre es que nuestra mente y consciencia son un *feature* del comportamiento neuronal tanto como que nuestra vida mental es ontológicamente real como experiencia de la primera persona (2007, p.50). De similar opinión es Davidson, quien afirma que: «Every causally interacting mental event is token-identical to some physical event» (traducción nuestra: «Cada evento mental que interactúa causalmente es idéntico a algún evento físico particular y contingente.») (Yalowitz, 2014). En otras palabras, el cerebro

⁴ Es necesario aclarar que se menciona que la mente es la perspectiva subjetiva de este fenómeno precisamente por tener como componente principal a la consciencia (y en este punto no se debe confundir consciencia como consciencia lingüística; se está mencionando lo que en inglés se llama *awareness*). En tal sentido, el fenómeno subjetivo de ser consciente supone independencia parcial del cerebro físico, en tanto que tiene una función subversiva. La mente, al tener la posibilidad de contemplar los procesos mentales, puede cambiarlos. Esta capacidad interviene directamente con las propiedades físicas del cerebro al poder programar distintos caminos sinápticos.

determina la mente solamente en tanto que hay actividad neuronal contingente correlacionada con el acto de pensar.

Esta es una idea ya ampliamente aceptada dentro de las ciencias cognitivas. Sapolsky, por ejemplo, en su texto *Behave* (2017) concluye que carece de sentido el debate: «it actually makes no sense to distinguish between aspects of a behavior that are “biological” and those that would be described as, say, “psychological” or “cultural.” Utterly intertwined.» (traducción nuestra: «en realidad no tiene ningún sentido distinguir entre aspectos de la conducta que son “biológicos” de aquellos que serían descritos como “psicológicos” o “culturales”, cuando están absolutamente entrelazados.»(p. 13). Asume que una conducta no puede ser nunca entendida en tanto biológica o psicológica, sino que esta cobra sentido por la superposición de diversas causas; el fenómeno del accionar humano es resultado de diversos factores. Asimismo, Solms menciona que Freud mismo es un monista de aspecto dual (Solms & Turnbull, 2015, p. 21). Tanto el padre del psicoanálisis como el precursor del neuropsicoanálisis (Solms) están de acuerdo en esta posición: la mente y el cerebro son dos perspectivas del mismo fenómeno.

¿Qué es lo que se ha descubierto con estas ciencias? Propondremos cuatro argumentos que sustentan por qué mente y cerebro son perspectivas de un mismo fenómeno, en tanto que se influyen mutuamente: A) tenemos necesidades innatas no creadas culturalmente, B) las capacidades mentales pueden ser mermadas por el daño cerebral, C) las vivencias de un individuo moldean las reacciones químicas cerebrales y D) las prácticas deliberadas mentales, como la meditación, pueden cambiar el cerebro.

Respecto al primer argumento, que tenemos necesidades innatas, utilizaremos las perspectivas de Solms y Panksepp, ambos neurólogos con preparación adicional en psicoanálisis. El primero (Solms, 2018a) afirma que el psicoanálisis y las neurociencias están de acuerdo en que existen necesidades innatas de los seres humanos y otras especies. Tenemos un interés intrínseco por la realidad en tanto que tenemos objetivos hacia esta; tenemos instintos sexuales y buscamos una pareja para eso; necesitamos escapar del peligro (por ello, sentimos la respuesta inmediata del miedo); necesitamos destruir los objetos que nos frustran (lo cual es sentido como ira); necesitamos que nos cuiden (y sentimos pánico cuando nos separamos del cuidador) y necesitamos cuidar a los demás; finalmente, necesitamos jugar, actividad con la cual se establecen jerarquías sociales. Ninguna de estas necesidades es creada culturalmente, sino que son respuestas inmediatas ante estímulos relacionados con el sobrevivir; es decir, parece que hubiese una «ética de la supervivencia», por lo que tenemos necesidades innatas para promoverla (Solms, 2015b). Nos enojamos y podemos ser violentos cuando no logramos un cometido; nos asusta el peligro que asumimos como real; necesitamos que alguna figura externa nos cuide o sentiremos pánico; fomentamos los lazos de comunidad al cuidar a los demás, intentar tener sexo, o jugar. Antes de nacer, estamos programados para formar nuestra mente en función de estas necesidades.

El segundo argumento sobre la mente y el cerebro como aspectos de un mismo fenómeno es el hecho de que el daño cerebral tiene injerencia directa en la actividad mental. Se podría poner como ejemplo las ya varias lesiones descubiertas, como la afasia de Broca (incapacidad de producir lenguaje por una lesión en, precisamente, el área de Broca) o la afasia de Wernicke (incapacidad de comprender completamente el lenguaje por una lesión en el área del mismo nombre), pero se podría aducir que estos ejemplos son motores o cognitivos, lo cual es distinto a la mente. Por eso, colocaremos el ejemplo ya clásico reseñado en *Descartes's error*

(1999): el caso de Phineas Gage. Tras una explosión en su trabajo como obrero de un ferrocarril, un pedazo de hierro atravesó su cráneo. El hombre, pese a la gravedad del daño, sobrevivió. No obstante, al atravesar el lóbulo frontal, afectó un área del cerebro vinculada a la toma de decisiones. Después del accidente, sus compañeros y amigos lo describieron como errático e impulsivo, distinto a la ordenada personalidad que tenía; es decir, sus decisiones, las cuales son mentales, fueron afectadas por un hecho físico. De más está mencionar los perniciosos tratamientos por lobotomía a la población posterior a este evento y cómo estos cambiaron la personalidad de las personas súbita e irreparablemente.

La tercera idea que fundamenta la inseparabilidad de ambos fenómenos es que la cultura misma moldea la química del cerebro (es decir, ocurre al contrario de los dos argumentos anteriores). Sapolsky (2017), por ejemplo, menciona que ciertos experimentos sociales con ratas determinan su mejora o declive mental: el experimento demostraba que el hecho de que las ratas estén en un ambiente estimulante y acogedor generaba que estas tengan mayores asociaciones mentales y mejor memoria (contaban las asociaciones dendríticas y cuán fuertes eran) (p.144). Esto demuestra cómo las vivencias suponen el detrimento o mejora de las funciones cerebrales: la imagen del mundo de una persona puede potenciar el desarrollo de funciones cerebrales físicamente rastreables. Ahora bien, se podría argüir que una rata no es un humano y no posee actividad mental *per se* (pese a que la extrapolación tiene sentido por las similitudes fisiológicas, además de que la actividad mental no es exclusivamente lingüística). No obstante, solo he colocado un ejemplo extremo para una idea ampliamente aceptada por los psicólogos: nuestros estados mentales generan cambios fisiológicos. Esto es de tal obviedad que colocaré un caso cotidiano: el pensar en una situación que reconocemos estresante genera cambios fisiológicos percibidos por el mismo sujeto. En otras palabras, con solo pensar e imaginar pueden surgir emociones (reacciones físico-químicas) que se activan

contextualmente, pese a que ante nuestros ojos nada esté ocurriendo. No es que la realidad genere emociones en nosotros, sino que nuestra atención ante un evento simulándolo en nuestra mente genera ese cambio percibido físicamente en nuestro sistema nervioso. Como lo menciona Livet (2018), hay una respuesta emocional con solo pensar en una circunstancia, como si el cerebro se anticipara a esta simulándola:

When we evoke a possible future situation that differs from our present course of action and its internal dynamics, this evocation can trigger an emotional reaction that is similar to the memorized effect of the past interaction of similar external dynamics and similar past internal dynamics. (Traducción nuestra: «cuando evocamos una situación futura que difiere de nuestro presente y de sus dinámicas internas, esta evocación puede disparar reacciones emocionales similares al efecto memorizado en la situación pasada de dinámicas parecidas, externas e internas» (p.152)

Por último, y considerando esa última idea, el cuarto argumento responde a la siguiente realidad que cada vez posee más investigaciones: es posible cambiar nuestra fisiología cerebral solo con ejercicios mentales. Este es el caso de la meditación. Aunque durante mucho tiempo no fue considerada por la psicología, lo cierto es que ahora las corrientes de *mindfulness* son producto de cómo el meditar – práctica hinduista y budista que consiste en intentar continuamente concentrarse en la sensorialidad o alguna idea, intentando cesar los demás pensamientos– se ha introducido a Occidente. Dicha práctica genera cambios físicos en el cerebro. Es decir, mediante el control deliberado de la mente, el cerebro cambia físicamente. Ejemplo de ello son los hallazgos de Goleman y Davidson (2017) en el cerebro de Mingyur Rinpoche, un miembro de alto rango de la jerarquía del budismo tibetano, junto a otros 12 meditadores de alto rango. No solo su percepción multimodal estaba aumentada (al medir sus ondas gamma), sino que en este Rinpoche habían detectado que su cerebro tenía la juventud de una persona de 33 años, cuando él tenía 41. De nuevo, estos son cambios físicos a través de prácticas eminentemente mentales.

1.2 ¿Cómo conocen los niños?

«We are born with the ability to discover the secrets of the universe and of our own minds, and with the drive to explore and experiment until we do». (Traducción nuestra: «Hemos nacido con la habilidad para descubrir los secretos del universo y los de nuestra propia mente, así como con el impulso de explorar y experimentar hasta que lo logremos.») (Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001, p. 3). La afirmación anterior parecería descabellada, según Freud, o Wundt (Rochat, 2001), pues a principios del siglo XX aún se creía como irracionales a los niños⁵, pequeñas personas con reacciones no conexas que actuaban aleatoriamente frente a estímulos. Los autores que usaremos en este pequeño apartado desmienten esta posición; a través de experimentaciones modernas se ha determinado que el mundo mental del niño es bastante complejo, pues tienen la capacidad *a priori* de reconocer patrones, facultad que es usada para entender paulatinamente la realidad.

Antes de la experiencia, según varias investigaciones (Rochat, 2001; Gómez, 2004; Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001), los niños pueden reconocer patrones. Por ejemplo, varios bebés son fascinados por las líneas que dividen las cosas; cuando se les graba mediante videocámara, sus ojos se dirigen a los bordes de los objetos. Paulatinamente, delimitan unidades de manera que pueden saber dónde acaba uno y comienza otro (Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001, p. 65). No hay una enseñanza de los patrones, sino que poseen innatamente la capacidad de delimitar representacionalmente los límites entre los objetos. Este reconocimiento de patrones como previo a la experiencia es incluso aceptado por primatólogos. Ambos, los niños y los primates, reconocen patrones en las cosas antes de usarlas (Gómez, 2004, p. 60).

⁵ Se creía que eran irracionales, según Rochat (2001), porque parecían confundidos sobre el mundo y no diferenciaban con precisión los límites del mundo. Esto no estaba basado en una data experimental sistemática sino en observaciones casuales.

Es más, los bebés pueden formar categorías, diferenciar colores, diferenciar personas, diferenciar emociones arraigadas a objetos, etc. Su capacidad cognitiva es bastante amplia.

El punto anterior es el más importante de toda la tesis: reconocemos patrones para conocer la realidad. Esto consiste en hallar variables constantes en un objeto (y, de hecho, el objeto es la construcción de varias variables constantes). Por ejemplo, el bebé puede hallar constantes en un objeto que nosotros llamamos «rostro humano» y reconocer, a partir de estas, que hay otros humanos aparte de la madre o el padre. A su vez, puede adjudicar determinado carácter a una persona debido a las conductas repetidas en ella; puede, por ejemplo, sentir miedo cada vez que ve a determinada persona por haberla percibido como una amenaza en experiencias anteriores. Lo mismo ocurre con la creación de estereotipos a partir de un fenotipo en particular (por ejemplo, una persona afroamericana en EE. UU. podría temer a todos los policías caucásicos; ha creado un patrón a través de experiencias propias y relatos). Esta lista puede ser interminable. No obstante, quisiera brindar un ejemplo más para que se note lo característico del reconocimiento de patrones como una forma humana de conocer. Karen Pape (2016) explica que, según diversas investigaciones conducidas durante 40 años, los niños con severo trauma cerebral, como la hemiplejía, pueden crear nuevas conexiones neuronales para sobreponerse a dicho trauma. Por ejemplo, un niño podría correr como lo haría cualquiera de su edad, pero caminar con la dificultad común de una persona que ha sufrido una lesión cerebral. ¿Cómo ocurre esto? Mediante la guía y el estímulo de un especialista, el niño practica movimientos específicos para lograr correr. De esa forma, comienza a reconocer patrones de acción para poder utilizar su cuerpo de manera que corra como típicamente lo hace un niño. Pape enfatiza en ese libro el efecto de la neuroplasticidad de nuestro cerebro, pero a nosotros nos interesa recalcar que el humano reconoce patrones para conocer la realidad, de manera que el movimiento poco efectivo de alguien después de la hemiplejía no impide que se aprenda un

movimiento más efectivo para la función de correr. El aprendizaje de ambos supone un reconocimiento de patrones (en el caso de aquel con un daño cerebral, no se ha esperado a que aprenda una forma de caminar efectiva, sino que se ha forzado a que camine cuando aún no se había adaptado al daño cerebral reciente).

En adición, el bebé no solo observa, sino que su cognición posee dos características: representa la realidad con varios sentidos (su percepción es multidimensionalidad) y no solo conoce una vez, sino que lo hace repetidas veces para generar conclusiones (investigan mediante ensayo y error). Explicaremos cada una.

La primera característica trata sobre cómo un niño puede conocer la realidad mediante varias modalidades distintas a la vez (vista, olfato, tacto, gusto y audición), incluso sin usar el lenguaje: «It has been demonstrated (...) that monkeys, apes, and human infants are all capable of cross-modal cognition without language.» (Traducción nuestra: «Ha sido demostrado que (...) los infantes monos, simios y humanos son capaces de cognición multimodal cruzada sin lenguaje» (Gómez, 2004, p. 49). Cuando el cerebro crea una conjetura sobre el mudo, el estímulo externo es amplio (ves, hueles, tocas, saboreas, oyes) y, de acuerdo a eso, se crea una «imagen»⁶ del mundo que es multisensorial. Un solo objeto es percibido de múltiples formas pese a que se vea de manera unitaria: «(...) it has been suggested that the very notion of object arises out of the unified coordination of collected sensations that tend to cluster together.» (Traducción nuestra: «se ha sugerido que la misma noción de objeto surge de la coordinación unificada de varias sensaciones que se aúnan juntas» (Gómez, 2004, p. 48). El objeto surge como consecuencia de una concatenación de cogniciones de diverso tipo.

⁶ Colocamos «imagen» entre comillas, pues esta palabra evoca la idea de un solo sentido, la visión. En realidad, me estoy refiriendo a que son conjeturas multisensoriales. Esto es mejor desarrollado en el apartado 1.4, donde explico la hipótesis del Lenguaje de la Mente postulado por Fodor.

Respecto a la segunda característica de la cognición infantil, la indagación mediante conjeturas y refutaciones, en algunas investigaciones se asevera que los conocimientos de los infantes se complejizan conforme tienen más experiencias, es decir, que son conjeturas que se van refinando mediante el uso. Gopnik, Meltzoff y Kuhl (2001) hallaron que un recién nacido, pese a que puede diferenciar colores y objetos, no confía aún en categorías para ordenar la realidad, lo cual sí ocurre cuando cumplen un año (p. 81). Estos investigadores también afirman que, por ejemplo, los niños de 3 o 4 años diferencian entre lo que hay dentro de un objeto y la forma que posee: un objeto puede tener la misma forma y no ser lo mismo (p. 83). ¿Cómo ocurre la evolución de su pensamiento? Los bebés prestan atención a contraevidencia y refinan paulatinamente su conocimiento: «We seem to have a kind of explanatory drive, like our drive for food or sex.» (Traducción propia: «parece que tenemos una especie de impulso por explicar, como el que tenemos por comer o por el sexo») (Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001, p. 85). Esta es una actitud científica. Y no solo ocurre con ellos: los monos bebés, como los humanos, actualizan sus representaciones mentales ante evidencia nueva más compleja conforme crecen (Gómez, 2004, p. 42). Esto es también reafirmado por hallazgos neurocientíficos «We need to engage with the world – since all our biological appetites (including bodily needs) can only be met there». (Traducción nuestra: «necesitamos relacionarnos estrechamente con el mundo – ya que todos nuestros apetitos biológicos (incluyendo nuestras necesidades fisiológicas) únicamente pueden ser desarrollados en él–.») (Solms, 2018a, p. 5).

Ningún humano capta la realidad de manera apriorística y comprende todo inmediatamente. En realidad, el humano comprende paulatinamente el mundo. Como en ciencia, experimentamos e intentamos crear la mejor respuesta, tomando en cuenta la gran cantidad de información multisensorial que recibimos. Cometemos errores y revisamos

nuestras inferencias para aproximarnos paulatinamente a la verdad (Gopnik, Meltzkoff, & Kuhl, 2001, p. 16-17). Lo mismo afirma tanto Rochat —el infante es un explorador (2001, p. 89)—, como Fodor: «(...) concept learning is a process of inductive inference; in particular, that it's a process of projecting and confirming hypotheses about what the things that the concept applies to have in common». (Traducción nuestra: el concepto de aprender es un proceso de inferencia inductiva; en particular, es un proceso de proyectar y confirmar hipótesis sobre cómo el concepto aplica en situaciones con elementos en común) (Fodor, 2008, p. 132). Conocemos las características del mundo antes de usar el lenguaje comunicable entre personas; incluso podemos cambiar nuestras creencias sin ese tipo de lenguaje (el reajuste de las creencias de un bebé se hace sin lenguaje lingüístico). Conocer cómo es el mundo no es lo mismo que saber la verdad; solo hacemos nuestro mejor esfuerzo para conocer la realidad. Intentamos conocerla, pero no siempre atinamos.

Ahora bien, las dos propiedades que he explicado sobre la cognición, la multidimensionalidad, y el ensayo y error, no ocurren de manera aislada. Es decir, la cognición ocurre junto con otras variables. Estas serán explicadas en el siguiente subcapítulo (1.3), cuando expliquemos la conducta en un adulto considerando varios factores. No obstante, en este apartado sobre la cognición de los niños queríamos adelantar un factor crucial sobre la mente: los sentimientos. Sapolsky (2017) advierte que, por ejemplo, los niños que aún no poseen lenguaje pueden equivocarse en un ejercicio simple del principio de transitividad a partir de formas; sin embargo si personificas esas formas con elementos de un rostro (boca, ojos, etc.) los niños pueden dar cuenta de ese principio: «Humans understand logical operations between individuals earlier than between objects». (Traducción nuestra: «los humanos entienden las operaciones lógicas entre individuos antes que entre objetos» (p. 184). La carga

emocional del niño cuenta en su desarrollo intelectual, pues la cognición puede ser potenciada como disminuida por la intervención de emociones.

Asimismo, Solms y Panksepp (2015) afirman que el ensayo y error, por ejemplo, no solo sirven para conocer la realidad, sino para regular las emociones de manera homeostática: el niño va entendiendo las reglas de la realidad, tanto físicas como convencionales, de modo que restringe ciertos apetitos para tener mayor satisfacción a largo plazo. Por esta razón, los niños arrojan objetos, gritan y contradicen a sus padres: genuinamente están probando las convenciones, es decir, cuánto estrés pueden soportar los demás y ellos mismos. Están sintonizando conductas y afectos. Esto también es afirmado por Gopnik, Meltzoff y Kuhl: «What makes the terrible twos so terrible is (...) that they do things because you don't want them». (Traducción nuestra: «lo que hace terrible a los niños de dos años es que hacen cosas porque tú no quieres que las hagan») (2001, p. 37). Son pequeños científicos, no únicamente acerca de los límites de la realidad, sino también de los pactos sociales: «Children are not blank tablets or unbridled appetites or even intuitive seers. Babies and young children think, observe, and reason. They consider evidence, draw conclusions, do experiments, solve problems, and search for the truth». (Traducción nuestra: los niños no son tablas en blanco ni apetitos inmanejables ni observadores intuitivos. Los bebés y los niños jóvenes piensan, observan y razonan. Consideran evidencia, arriban a conclusiones, hacen experimentos, resuelven problemas y buscan la verdad») (Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001, p. 13).

1.3 ¿Cuán compleja es la mente humana?

La descripción de la cognición infantil fue un preámbulo a la complejidad de la cognición adulta. Para este asunto, abordaré dos aspectos: los sesgos cognitivos derivados de

límites perceptivos y el funcionamiento cerebro-mental respecto a las emociones. Para esto se usarán hallazgos tanto de la neurobiología como del psicoanálisis y del budismo. El objetivo es describir cómo nuestros pensamientos son completamente lógicos, pues parten del reconocimiento de patrones (hallar variables constantes en la realidad), pero complejos en tanto tenemos una biología que determina nuestras facultades en varios aspectos⁷.

Para ambos casos, los límites de la percepción y el funcionamiento emocional del humano, es necesario partir de esta premisa básica: la función principal de nuestro cerebro es la supervivencia. En esto están de acuerdo todos los investigadores. Entre los que utilizamos en este estudio, están Solms, Sapolsky, Dennett y Damasio, así como Padmasiri y Sangharákshita. Esta función supone que manejamos la información que conseguimos de la realidad con el fin de sobrevivir. A priori, estamos enfocados en conseguir ese objetivo.

Entendido lo anterior, desarrollaremos el primer problema, el del sesgo cognitivo asociado a los límites de la percepción. Este, el sesgo cognitivo⁸, es el hecho de que poseamos una creencia o efectuemos una acción sin considerar «adecuadamente» la información que la sustenta. Sobre estos, puede haber una lista muy grande; no obstante, sostengo que estos «sesgos» no son tales, sino que son límites cognitivos. Una persona puede complejizar sus conjeturas con experiencia, de manera que cometerá menos errores ahora, pero eso no significa que antes estaba sesgado o que no lo está actualmente, pese a su experiencia. En realidad, los «sesgos cognitivos» no son más que el escrutinio externo de una conjetura válida, es decir, la crítica externa que utiliza la ventaja de poder tener una perspectiva más amplia. En tal sentido, solo se puede juzgar de «sesgo» a una conjetura desde una perspectiva contextualmente distinta

⁷ No abogo por un determinismo biológico. Esto se explica mejor en el apartado 1.1 donde explico cómo el cerebro y la mente son dos perspectivas del mismo fenómeno.

⁸ En esta parte habrá contraargumentación, pero la confrontación principal contra otros autores estará en las partes 2.2, 2.3 y 2.4.

a la inicial. Además, ese escrutinio, si bien minimiza la posibilidad del error, es de todas maneras un juicio que es él mismo «sesgado». ¿Cómo puede una persona estar segura de que no se ha equivocado en su juicio? En realidad, no puede; conocer los fenómenos requiere, por esa razón, de muchas personas. Los errores son reales y las personas se equivocan, pero esos no supone que sus conjeturas erradas en un contexto amplio no sean racionales en un contexto reducido; creamos conjeturas con información limitada, pues no tenemos la capacidad de la omnisciencia, pero empleamos el reconocimiento de patrones para crearlas, en tanto hallamos variables constantes para conocer objetos y las relaciones entre ellos. Nuestros límites perceptivos permiten nuestra supervivencia, por lo que creamos conjeturas siempre a partir de data incompleta.

Nos parece que es necesario que aceptemos eso: la capacidad de la omnisciencia es irreal. Es absurdo considerar irracional, como lo hace Davidson, no tomar en cuenta a la totalidad de los datos pertinentes para emitir un juicio (un *all things considered judgement*, un juicio que considere toda la evidencia). Markus Gabriel, autor de *El mundo no existe* (2016), preguntaría ante tal concepto « ¿Qué significa que un juicio considere “todo”?». Como lo afirma este autor, esta es una imposibilidad cognitiva y lógica. ¿Alguien puede conocer «todo», por ejemplo, sobre su campo de estudio? ¿Es posible que un humano contenga en su mente «todos» los conocimientos, los mismos que aumentan cada segundo? Esta es una limitación cognitiva. Más aún, se puede afirmar que la idea de «todo» es ilógica. Esto lo demuestra la ya célebre paradoja de Russell: un conjunto que contenga la totalidad de los conjuntos ¿debería o no debería contenerse a sí mismo? La limitación de la capacidad de considerar «todas» las premisas para emitir un juicio es el problema. En tal sentido, no hay ninguna creencia cierta en sí misma, porque no hay una evidencia absolutamente confiable, pues el conocimiento sobre la realidad es una construcción compleja que nunca para de ser construida (Sanghakārshita 2011).

De hecho, varios autores ya han dejado aclarado la limitación de nuestra cognición. Analicemos las ideas de dos investigadores en concreto: Antonio Damasio y Daniel Dennett. El primero, neurocientífico, afirma (2010) que el humano crea constantemente mapas; es decir, halla patrones en la realidad, de manera que la entiende de acuerdo a estos (esto debería ser evidente ya desde Davidson, quien asevera que no hay cognición pura, pues el mismo hecho de conocer implica aplicar un esquema a la data empírica). En tal sentido, entendemos la realidad mediante ese patrón, por lo que no observamos todas las posibilidades que diferentes marcos conceptuales nos pueden ofrecer al analizar un fenómeno. Nuestro cerebro crea, con un marco conceptual y los datos que tiene disponibles, suposiciones. Estas tienen, siempre, data limitada que nuestro cerebro completa: toma información anterior que sea plausible y la acomoda para que tenga sentido. De la misma opinión son Bennett y Hacker: «the brain has experiences, believes things, interprets clues on the basis of information available to it, and makes guesses». (Traducción nuestra: «el cerebro tiene experiencia, cree cosas, interpreta pistas a partir de la información disponible y [luego] hace conjeturas⁹» (2003, pág. 68). Estas conjeturas, después, se convierten en creencias que forman parte de nuestro esquema mental que nos guiarán para analizar situaciones similares.

Hasta este punto, hemos descrito dos características interesantes del cerebro: A) no podemos usar toda la data disponible y B) utilizamos modelos para entender la realidad de manera limitada. Aumentaremos a esto que, si seguimos a Dennett, es evidente que el entendimiento humano es más limitado aún: no solo usamos patrones para limitar las posibilidades, sino que usamos patrones episódicos. Como él mismo menciona: «the

⁹ Hemos traducido «guess» por «conjetura». El segundo tiene un sentido de mayor rigor, mientras que «guess» tiene el sentido de «adivinar», pero en un sentido menos lúdico. Es una especie de adivinanza a partir de conocimientos previos.

information (...) does not have to be sent somewhere else to be rediscriminated by some “master” discriminator”». (Traducción nuestra: «la información no tiene que ser enviada a otro lado para ser discernida nuevamente por un “discernidor maestro”») (Dennett 1991, pp. 112-113). No hay ningún «yo» que considere todas nuestras creencias o nuestros principios y, de acuerdo con ello, juzgue la mejor acción posible. En realidad, la mente crea *multiple drafts* (Dennett, 1991), es decir, varias conjeturas contextuales que no necesariamente están conectadas; hallamos patrones en la realidad que responden a circunstancias particulares. Nuestras reacciones no son controladas, sino que repiten patrones (siguen las rutas ya «cableadas» por el cerebro) de acuerdo con la circunstancia (es episódico). A partir de esto, creemos que esta reacción ensayada mejorará nuestras chances de supervivencia.

Formados los patrones circunstanciales arriba descritos (conjeturas episódicas a partir de data limitada), entendemos la realidad a partir de ellos. Dennett, en *Consciousness explained* (1991), explica esto: tenemos una especie de «cableado duro» a partir de la identificación de patrones y, a partir de esto, creamos una forma de estereotipos que confrontamos continuamente con la realidad. Usualmente, los reforzamos. Todo lo que entendamos ya está limitado por patrones inconscientes que hemos creado desde niños, sobre todo en nuestras primeras conjeturas, las que no hemos refutado. En palabras de Sanghakárshita (2011), tenemos la costumbre de tener un cerebro reactivo en lugar de uno creativo, es decir, reaccionamos a la realidad de acuerdo con la conjetura previa. Esto ocurre precisamente porque utilizamos el mismo esquema mental para distintas situaciones, de manera que no tengamos que hacer perpetuamente conjeturas nuevas. Es una especie de *economía* mental. Detallaremos este asunto hacia el final de este apartado.

Como bien lo menciona repetidamente el psicoanalista y neurocientífico Solms, el ser humano tiene la función de conservación personal: la percepción del hombre se emplea para asegurar que sobrevivirá. Esta función es aún más clara en las reacciones emocionales. En esta segunda parte del subcapítulo, abordaremos el asunto de los límites cognitivos asociados a estas.

Las emociones son «complex, largely automated programs of actions concocted by evolution». (Traducción nuestra: «programas de acciones automatizados y complejos que se crearon a partir de la evolución») (Damasio, 2010, p. 95). Es decir, una emoción es una configuración que produce una acción automatizada que cumple una función para que el individuo se adapte al medio, con tal de que se asegure su supervivencia. ¿Cuál es la evidencia de esto? Desde una perspectiva subjetiva, esta definición es ampliamente comprobable: hay acciones particulares que deseamos hacer cuando nos sentimos tristes, felices, enojados, disgustados, sorprendidos o asustados¹⁰, y todas tienen como función conservarnos. Esto supone la existencia de reacciones químicas determinadas que suponen todo un plan de reacción corporal ante determinados estímulos.

En adición a esta perspectiva, esto puede ser comprobado de forma objetiva: Sapolsky otorga pruebas claras de esta respuesta automatizada. Menciona que existe una relación intrínseca entre la corteza prefrontal y el sistema límbico. En este último, está tanto la amígdala como el hipotálamo, el primero relacionado a funciones de control de ira y miedo, y el segundo relacionado con nuestras reacciones autónomas (sistema simpático y parasimpático). Estos son órganos altamente emocionales, por lo que probar que hay una relación intrínseca con la corteza

¹⁰ Estas no son emociones elegidas al azar, sino las reconocidas como propias de un lenguaje no verbal universal (Matsumoto, Frank & Hwang, 2016).

frontal, encargada del pensamiento, implica que el procesamiento de información es, a la vez, emocional e intelectual; no hay dicotomía. De la misma opinión es Damasio quien asevera que la racionalidad surge de la regulación biológica de las emociones, a la vez que opera junto a ella: la racionalidad surge tanto del cerebro «viejo», el emotivo, y del «nuevo», la corteza prefrontal que nos otorgó la capacidad de pensar lingüística y complejamente (1994, p. 128).

Un ejemplo del funcionamiento de la respuesta automática ante un estímulo es la división nosotros/ellos: «By age three to four, kids already group people by race and gender, have more negative views of such Them, and perceive other-race faces as being angrier than same-race faces». (Traducción nuestra: «para la edad de tres o cuatro, los niños ya agrupan a las personas por raza y género, tienen más visiones negativas de los “otros” y los perciben como con gestos más negativos que aquellos que tienen su misma raza») (Sapolsky, 2017, p. 405). Aumenta, además, lo siguiente: «The automaticity of Us/Them-ing is shown by the speed of the amygdala and insula in making such dichotomies—the brain weighing in affectively precedes conscious awareness, or there never is conscious awareness, as with subliminal stimuli». (Traducción nuestra: «La automaticidad de hacer la dicotomía Nosotros/Ustedes está mostrada por la velocidad en que la amígdala y la ínsula hace esas dicotomías — la intervención afectiva del cerebro precede la consciencia o incluso ni siquiera ocurre dicha toma de consciencia, como con el estímulo subliminal») (Sapolsky, 2017, p. 414). A partir de esto, enfatizamos la inmediatez de la respuesta: son dicotomías útiles para protegernos de los peligros, es decir, una especie de programación diseñada por la evolución que intenta garantizar la supervivencia. Claro está, el otro aspecto de este fenómeno supone el empleo de estas respuestas como fomento de la integración: la división nosotros/ustedes también implica que hay personas frente a las que puedo sentir alegría o filiación. No obstante, esto depende mucho de las experiencias personales de cada individuo: «As a really interesting contingent effect,

oxytocin enhances charity —but only in people who are already so. This mirrors testosterone's only raising aggression in aggression-prone people». (Traducción nuestra: «como un realmente interesante efecto contingente, la oxitacina aumenta la capacidad de ser dadivoso — pero solo con personas con quien uno ya lo es—. Esto es parecido a [los hallazgos donde] la testosterona aumenta la agresión en quien está predispuesto a.») (Sapolsky, 2017, p.118). En tal sentido, las respuestas emocionales dependen también de nuestras vivencias, incluso hormonalmente. De la misma opinión es Damasio (2010), quien afirma que debido a que las emociones son disposiciones genéticas, el desarrollo de una u otra respuesta emocional es reafirmada por experiencias distintas. La reacción emocional ante determinado estímulo es una respuesta adaptativa particular que estaba ya supuesta en nuestra carga genética, pero como posibilidad.

Podríamos aumentar acá, para agregar complejidad al asunto, que las emociones tiene un detonante cognitivo que no parece obvio para nosotros, quienes adoptamos una cultura occidental. Por ejemplo, el miedo solo surge cuando una persona tiene deseos fuertes sobre un objeto o apego hacia este: aquel se defiende contra una posible pérdida del objeto. Lo anterior puede ocurrir tanto con objetos no animados (una casa, dinero, un objeto con valor afectivo) o seres vivos (personas que queremos, animales que queremos). Lo mismo ocurrirá respecto a uno: nosotros somos uno de los objetos que más valoramos y, por lo tanto, la ansiedad surge cuando pensamos que podemos perder integridad (Padmasiri, 1979, p. 46) (por eso, enfatizamos tanto que nuestras emociones son reacciones ante la posibilidad de no sobrevivir). Esto puede ser extremadamente difícil de aceptar, pues usualmente aceptamos la idea *a priori* de que nuestras emociones son espontáneas e incontrolables, cuando estas actúan a través de representaciones (Padmasiri, 1979, p. 51). Solo si aceptamos, por ejemplo, que queremos continuar con la existencia y que la existencia es deseable, podemos sentir miedo.

Evidentemente, esta aseveración puede resultar escalofriante, pero el objetivo de esta reflexión, como asevera Padmasiri (1979), es que es necesario saber los orígenes de las emociones para poder manejarlas mejor. Esa es, por ejemplo, la intención de la liberación de la doctrina budista.

Volvamos a la descripción de la mente humana. Según esta explicación, ha de quedar claro que estas reacciones automáticas, llamadas emociones, tienen la función de supervivencia inmediata; para eso sirven. No obstante, este fenómeno posibilita el hecho de ser conscientes de la emoción, lo cual hace posible la representación mental. Esto último configura otro fenómeno distinto al de la emoción, los sentimientos. La percepción de la emoción, el sentimiento, imbrica varios fenómenos. Como Damasio lo define, los sentimientos son la percepción compleja de sentir las emociones (1999, 2010). En tal sentido, ocurrida la emoción, el humano percibe ilusoriamente que la emoción forma parte de sí. No obstante, son fenómenos distintos: «While emotions are actions accompanied by ideas and certain modes of thinking, emotional feelings are mostly perceptions of what our bodies do during the emoting, along with perceptions of our state of mind during that same period of time». (Traducción nuestra: «mientras que las emociones son acciones acompañadas de ideas y ciertos modos de pensar, los sentimientos de las emociones son percepciones acerca de qué es lo que nuestros cuerpos hacen al emocionarnos, junto con percepciones de nuestro estado mental durante el mismo periodo del tiempo») (Damasio, 2010, p. 88)¹¹. Esta demarcación entre ambos conceptos debe quedar clara, pues es necesario considerar la separación entre el fenómeno y la cognición del fenómeno. Este es un principio budista e hinduista desde hace miles de años y es central para entender cómo las reacciones emocionales y los sentimientos son racionales. Míngyur Rinpoche (2017), por ejemplo, nos explica que la mente reactiva, aquella que se guía por las

¹¹ Hemos de recalcar que las emociones están acompañadas de ideas y ciertos modos de pensamiento. Es decir, hay correlación entre las ideas y las emociones, pero no hay causalidad intrínseca, sino asociación mental contingente de ciertos pensamientos y emociones.

emociones, es llamada por la tradición como «mente de mono». Esta cosmovisión no asume, como lo haría un occidental, que esta condición es deleznable o no humana; al contrario, sabe que es parte de nuestra configuración cerebral e intenta integrarla a nuestra cognición. La «mente de mono» asume que las programaciones emocionales son reales y que debe estar buscando continuamente cómo sobrevivir, por lo que el estado de alerta es necesario siempre. Por esa razón este rinpoche menciona que una forma astuta de calmarlo es darle tareas, como atender a un objeto y concentrarse en ello: ese adiestramiento es llamado meditación.

Esta representación mental de la emoción —el sentimiento—, lo repito, tiene el objetivo de cumplir la función de supervivencia. Como lo menciona Damasio, cumplen el rol de seguir el imperativo homeostático (2018, p. 87); no son un lujo, sino que son un especie de guía interna que comunica un estado (de todas maneras mediado por la interpretación) sobre la realidad (Damasio, 1994, p. xv). Además, es un reporte en tiempo real del estado de nuestro cuerpo de manera multidimensional (p. 76). Esto último es bastante interesante: la información que asociamos a las emociones es una representación mental que puede ser visual, olfativa, sensorial, gustativa, auditiva o lingüística (y comúnmente concurren varias a la vez).

El asunto puede ser aún más complejo: la percepción de una representación mental crea emociones que la refuerzan y, a partir de ello, se crean más representaciones que pueden crear más emociones iguales o distintas a la primera. Hay una especie de *multitirigging* de respuestas a través de una representación mental¹². Un ejemplo de esta complejidad es lo aseverado por Elster «If I know that I'm experiencing a certain emotion, that cognition may

¹² He decidido optar por afirmar que la representación mental crea la emoción y no que la realidad puede crear la emoción. La percepción supone una determinada carga semántica; que esta sea real o no es irrelevante para considerar el surgimiento de la emoción. En tal sentido, opto por una descripción budista (Sanghakārshita, 2011) sobre el fenómeno de la percepción: la mente es la acción de producir una percepción, no una mimesis pasiva ni neutral de la realidad.

serve to trigger further emotions, or *meta-emotions*». (Traducción nuestra: «si yo sé que estoy experimentando cierta emoción, esa cognición puede servir para disparar más emociones, o *meta-emociones*») (1999. p. 255). Uno podría sentir, por ejemplo, vergüenza por sentirse triste, culpa por sentir afecto, etc. Sin reparar en ello, los humanos podemos sentir emociones al tener la representación mental del fenómeno de cierta emoción: las emociones desencadenan un complejo de creencias que crean más emociones que crean más creencias, etc. Esto ciertamente es entendido por Elster como capacidades defectuosas para la toma de decisiones (1999, p. 293). No obstante, este es un malentendido. Las decisiones se toman con las emociones; sin ellas, no solo no nos defenderíamos del peligro, sino que nos costaría decidir qué es beneficioso para nosotros, pues tampoco tendríamos sentimientos que promovieran la integración.

Después de la complejidad que hemos presentado sobre cognición, emociones y sentimientos, involucraremos un fenómeno más, las necesidades innatas del humano, basadas en las perspectivas de Solms y Panksepp, ambos neurólogos con preparación adicional en psicoanálisis. El primero (2018a) afirma que el psicoanálisis y las neurociencias están de acuerdo en que existen necesidades innatas en humanos y en otras especies. Tenemos un interés intrínseco por estar involucrado con nuestro medio (y tenemos objetivos dentro de este); tenemos instintos sexuales (buscamos una pareja para eso); necesitamos escapar del peligro (por ello, sentimos la respuesta inmediata del miedo); necesitamos destruir los objetos que nos frustran (lo cual es sentido como ira); necesitamos que nos cuiden (y sentimos pánico cuando nos separamos del cuidador) y necesitamos cuidar a los demás; finalmente, necesitamos jugar, actividad con la cual se establecen jerarquías sociales.

Además de la complejidad antes mencionada, las emociones, es imperativo involucrar estas siete necesidades, pues están ligadas, como es evidente, a la supervivencia. Son, como las

emociones, una especie de programas innatos de los humanos, pero son más complejos, no inmediatos como las emociones:

The human infant is not a blank slate; like all other species, we are born with innate needs (...) The main task of mental development is to learn how to meet our needs in the world (...) Most of our action plans (i.e. ways of meeting our needs) are executed unconsciously. (Traducción nuestra: «el infante humano no es una tabula rasa; como las demás especies hemos nacido con necesidades innatas (...) el objetivo principal del desarrollo mental es aprender como satisfacer nuestras necesidades en el mundo (...) La mayoría de nuestros planes de acción (es decir, maneras de satisfacer nuestras necesidades) son ejecutadas inconscientemente») (Solms, 2018a, p. 6).

En esta cita, Solms explica las dos funciones esenciales de nuestro cerebro y cómo lo ejecuta. Básicamente, tenemos necesidades que deseamos realizar, por lo que usamos nuestra mente; no obstante, al ser demasiada información la que tenemos que utilizar para realizar lo que deseamos, la mayoría de conocimientos son utilizados de manera inconsciente. El problema es que ese conocimiento inconsciente se resiste a cambiar: una vez que asumimos como realidad una interpretación nos resistimos a cambiarla debido a que ha sido automatizada (Solms, 2018a, p. 6). En este punto, he de explicar la complejidad de la cognición a partir de un principio ya mencionado en este apartado y muy criticado cuando Freud lo acuñó, pero ahora ampliamente aceptado¹³, el *inconsciente*.

Las representaciones mentales, los sentimientos y las necesidades básicas son una gran cantidad de información, entre data nueva de la realidad y programas innatos. Son demasiados datos mezclados a la vez: ¿Qué puede hacer el cerebro para asegurar la supervivencia? Automatiza procesos: esto es el inconsciente. Simplemente, significa que no reflexionamos sobre cada acción, sino que automáticamente reaccionamos. No tiene un significado esotérico;

¹³ Incluso Mario Bunge, férreo enemigo del psicoanálisis, aceptó que el inconsciente es el máximo logro freudiano en *Filosofía de la psicología* (1988). No obstante, sobre lo que sí hay debate es si el inconsciente solamente concierne a procesos automáticos simples o a procesos dinámicos complejos (es distinto afirmar, por ejemplo, que cada vez que alguien ve a una persona atractiva se sonroja que esta misma tenga una fijación con personas muy parecidas físicamente a su madre que tienen habitualmente el carácter del padre). Este asunto será abordado a continuación.

solo es la oposición a la reflexión creativa: «At a nonconscious level, networks in the prefrontal cortex automatically and involuntarily respond to signals arising from the processing of the above images». (Traducción nuestra: «en un nivel inconsciente, las conexiones de la corteza prefrontal automática e involuntariamente responden a señales que provienen de procesar imágenes» (Damasio, 1994, p. 136). En esto, todos están de acuerdo. No obstante, los psicoanalistas asumen que hay creencias más complejas automatizadas, es decir, que actuamos como actuamos a partir de asunciones complejas de la realidad, las cuales forman nuestras motivaciones. No hemos planificado nuestra vida, sino que actuamos en un marco determinado de creencias que prefiguran nuestra intención. Eso es el *inconsciente dinámico*.

Colocaremos un ejemplo para ilustrar este punto. Para empezar, explicaremos uno que podría ser considerado controversial:

(...) in young rats even aversive things are reinforcing in Mom's presence, even if Mom is the source of the aversive stimuli. As Sullivan and colleagues wrote, "attachment [by such an infant] to the caretaker has evolved to ensure that the infant forms a bond to that caregiver regardless of the quality of care received." Any kind of mother in a storm. (Traducción nuestra: «en ratas jóvenes incluso cosas aversivas refuerzan la presencia materna, incluso si la madre es la fuente de tal estímulo aversivo. Como Sullivan y colegas escribieron, "el apego del infante a su cuidador ha evolucionado para asegurar que este forme un lazo con su cuidador pese a la calidad de cuidado recibido"» (Sapolsky, 2017, p. 199)

En este ejemplo, queda claro que las personas cumplen sus necesidades complejamente: la necesidad de ser cuidado puede obligar a una persona a revivir situaciones en las cuales puede sentir emociones negativas (ansiedad, miedo, enojo, etc.), porque concibe, a través de lo que ha experimentado, que esa es la forma en la cual puede satisfacer su necesidad innata de protección y pertenencia. Su representación mental respecto a la satisfacción en una relación íntima supone sentir emociones de estrés; como no ha reflexionado sobre esa idea y solo actúa de acuerdo con ella, esa creencia es *inconsciente*. Bien podría ocurrir lo contrario, que una persona busque intimidad sin buscar dolor, como el caso del estudiado *apego seguro*; de todas

formas, es inconsciente. Finalizaremos esta digresión con una cita de Fodor, quien se pregunta si la epistemología ha logrado entender la profundidad de los hallazgos de, en sus palabras, «revolución freudiana»:

I sometimes wonder whether our epistemology has quite caught up with the Freudian revolution in psychology. There is every sort of evidence that a great deal of the reasoning involved in the causal fixation of quotidian perceptual beliefs is unconscious and hence unavailable for report by the reasoner (...) (Fodor, 2008. p. 193). (Traducción nuestra: «a veces me pregunto si la epistemología ha alcanzado la revolución freudiana en psicología. Hay todo tipo de evidencia de que una gran cantidad de razonamiento involucrada en la fijación causal de las creencias respecto a las percepciones cotidianas es inconsciente y, por lo tanto, no disponible para el reporte del razonador (...)).»

Pese a lo anterior descrito, me gustaría enfatizar lo siguiente: esta es *una* configuración humana. Nuestras emociones y necesidades innatas no ocurren igual en todos y, si suceden de esta forma en la mayoría, esto es solo fruto de una configuración biológica, la actual. No es una naturaleza humana perpetua, sino una sujeta al cambio. Se puede afirmar con Sangharákshita (2011) y con la escuela Mahayana que estas no son realidades inamovibles. De hecho, las emociones, como reacciones psicofísicas, son circunstanciales; la ciencia ha logrado obtener rasgos universales, pero estos tienen una genealogía, en este caso evolutiva a través de miles de años. La configuración cerebro-mental humana se modifica en cada generación. Por tanto, los rasgos psicológicos son también circunstanciales, en tanto forman parte de la evolución, es decir, de la adaptabilidad al medio. Es posible «recablear» las creencias, pues nuestro cerebro es plástico, es decir, modificable. Dennett fundamenta esto a partir del Efecto Baldwin (en biología evolutiva, se asevera que sobrevive el más apto en tanto puede aprender nuevos comportamientos que lo ayuden en esta tarea). Sin embargo, cambiar las creencias es un evento difícil de lograr: los patrones aprendidos inicialmente se reestructuran con dificultad, pues son mediados por el inconsciente.

1.4 ¿Cuán compleja es una creencia? Conjeturas filosóficas y psicológicas

Después de haber comprendido la complejidad mínima del funcionamiento de la mente humana que debe emplearse para entenderla, además de establecer su estatus ontológico en la primera parte, podemos definir, a partir de una confrontación de la filosofía con la psicología, qué significa que un humano posea una creencia. Todo el trabajo anterior se explica por el objetivo final del capítulo: determinar que las creencias están dentro de varias dimensiones posibles de cognición.

Para este objetivo, propondremos una definición de este término y la defenderemos en este apartado: una creencia es información proposicional que un humano¹⁴ asume como real y que no es exclusivamente lingüística¹⁵, además de poder ser consciente o inconsciente¹⁶. Este concepto se discutirá a través de tres autores de distinta perspectiva: Davidson, Fodor y Dennett. Pese a que tradicionalmente se les ha considerado como pertenecientes a distintas orientaciones (Schwitzgebel, 2015), observamos coherencia entre ellos en lugar de discordancia. A partir de los aportes de las diversas ciencias cognitivas que hemos explorado en los anteriores apartados, consideramos que es estéril delimitar entre interpretacionismo, representacionalismo y funcionalismo. Estos enfoques comparten bastantes ideas como para desarrollarlos aparte. Como acertadamente asevera Dennett desde *Consciousness explained* (1991) hasta *Sweet dreams* (2005), la filosofía de la mente debe tomar en cuenta las ciencias cognitivas para crear teoría: esta otorga puntos en común entre autores distintos.

¹⁴ No entraremos en el debate animalista en este punto, pero se puede deducir que la representación mental no es exclusiva del humano.

¹⁵ Nuestras representaciones mentales (usando este término *à la* Fodor) provienen tanto de nuestra capacidad de representar por imágenes, por sonidos, por tacto, por olfato, por sabor o por lenguaje.

¹⁶ Esta definición incluye toda la propuesta anterior: la biología y la capacidad lingüística autónoma intervienen en el proceso cognitivo de poseer creencias.

Respecto a la definición sostenida, que una creencia es información no únicamente lingüística que el humano asume como verdad consciente o inconscientemente, debe explicarse tres puntos. El primero es la definición de información proposicional asumida como verdad y cómo esta puede no ser lingüística¹⁷. Establecido que entendemos la realidad proposicional y multimodalmente, determinaremos que una persona no puede sostener una proposición irracional como verdadera en tanto que esta unidad básica es el principio del entendimiento. Finalmente, explicaremos (de nuevo) cómo un humano puede poseer creencias inconscientes, incluidas aquellas más «biológicas» (emociones y necesidades innatas).

Para resolver la primera interrogante, definiremos «información proposicional» de manera parecida a «actitud proposicional», es decir, data proposicional inteligible. El cerebro procesa la información utilizando «conjunciones» entre un objeto¹⁸ y un atributo de este. Ejemplos de esto son los siguientes: «la casa es verde», «ese abogado es honesto», etc. Explicado así, parece que una actitud proposicional es eminentemente lingüística. De hecho, uno de los autores que he mencionado, Davidson, afirma que el atributo principal de una creencia es que es lingüísticamente cognoscible (Hernández, 1994). Este es un grave problema en su trabajo: asume que las actitudes proposicionales son esencialmente lingüísticas, lo que lo conduce a afirmar que los animales carecen de actitudes proposicionales, por no poder integrar nuevos conceptos sobre una red de creencias (Davidson, 2001, p. 137). El considerar que una persona posea actitudes proposicionales únicamente por tener lenguaje es un límite para su

¹⁷ Esto ya fue mencionado en los anteriores subcapítulos, pero acá se explicará a partir de autores tradicionalmente asociados con la filosofía.

¹⁸ Cabe preguntar en este punto cómo el cerebro delimita objetos: ¿a priori sabemos qué objetos son susceptibles de poseer atributos? ¿Hay objetos que intrínsecamente son recipientes de atribuciones? En cierto sentido y según los estudios antes mencionados sobre niños, sí estamos predispuestos a delimitar objetos. Obviamente pueden haber cogniciones que sean equívocas para una comunidad, pero el aprendizaje se refina con la experiencia, también como se ha mencionado al inicio.

teoría¹⁹, no solo porque no puede probar que todas nuestras creencias pueden ser traducidas a lenguaje comunicable, sino porque los humanos empleamos mucha información de manera proposicional a través de varios estímulos sensoriales, pese a que no hayan logrado ser expresados de manera lingüística. Explicaremos esto a continuación.

En efecto, sí existen creencias que *a priori* no podemos comunicarlas a otro humano; poseemos un *know how* previo a poder expresar con palabras lo que uno sabe lingüísticamente (Fodor, 1992). Por ejemplo, uno puede saber cómo conducir una bicicleta perfectamente: saber cuándo y cómo mover las piernas, cómo calcular los movimientos para no chocar ni caerse, etc. Todo eso supone flujo de información internamente, pues nuestro sistema nervioso controla el uso de las extremidades. Sin embargo, ¿es usual que podamos, de inmediato, explicar cómo realizar este ejercicio tan detalladamente como lo efectuamos? Como obviamente la respuesta es no, debemos considerar que el cerebro puede poseer y utilizar información sin haberla comprendido mediante lenguaje²⁰. En tal sentido, Fodor (1992) afirma que existe un «lenguaje de la mente» llamado mentalés²¹. En otras palabras, el cerebro recibe

¹⁹ Respecto a este punto, nos puede ser de utilidad el debate que explica Gallagher (2018). En este, participaron H. L. Dreyfus y J. McDowell. La pregunta que se hacen es la siguiente: ¿el lenguaje lingüístico es el principal componente de nuestra mente? Dreyfus señala, por un lado, que la racionalidad está íntimamente relacionada con la comunicación entre humanos (dar y pedir razones), por lo que el componente lingüístico es necesario. Por otro lado, McDowell asegura que no hay necesidad de que ocurra ello, pese a que, en general, nuestras experiencias son susceptibles de ser conceptualizadas lingüísticamente. De hecho, esta última aseveración es la intención de Davidson, pero cree que el parecido que hay entre nuestra capacidad lingüística y la actitud proposicional lo autoriza a suponer que tenemos actitudes proposicionales por tener esta capacidad. No obstante, no se sigue uno de otro. El que la lingüística se parezca a la lógica no supone que sean lo mismo.

²⁰ Esto ya fue afirmado en el segundo apartado, donde se establece que los bebés humanos y primates comprenden lógicamente la realidad sin poseer lenguaje.

²¹ Esta idea guarda una relación estrecha con la idea de «embodied rationality». Gallagher (2018) explica que los movimientos del cuerpo, sin una consciencia total de su realización, son parte del mismo hecho de que conozcamos el mundo. Es decir, conocemos la realidad mediante la acción. No obstante, parecería que se distancia de las ideas de Fodor: «On the enactivist view, the world is laid out in perception, not in terms of a conceptual, or proto-conceptual meaning, but first of all, in terms of differentiations that concern my action possibilities or affordances—the object is something I can reach, or not; something I can lift, or not; something I can move or not». (Traducción nuestra: «Bajo el punto de vista enactivista, el mundo está dispuesto por la percepción, no en términos conceptuales ni proto-conceptuales, pero primero en términos de diferenciaciones que conciernen mis posibilidades de acción o asequibilidad—el objetivo es algo que puedo alcanzar o no, algo que puedo alzar o no, algo que pueda mover o no»)(Gallagher, 2018, p. 87). Parecería, en este caso, que se distancia de la actitud proposicional. No obstante, nos parece que la distancia no es tan amplia: la idea de «concepto» de Fodor (ver el siguiente pie de página) es bastante extensa y, en realidad, solo consiste en asumir que representamos el mundo

y transmite información en alguna especie de código para que pueda ser utilizada por el humano, pero sin que sea pensado a través de lenguaje. Este «idioma» no es lingüístico *sensu stricto*, pero posee la característica de comunicación interna (que asumimos que se efectúa mediante proposiciones) que logra que alguien pueda realizar una acción a través de conocer. ¿Cómo sabemos que esto existe? Como mencionamos, el humano actúa como si supiera lo que no puede comunicar lingüísticamente; eso es la «actitud proposicional». Fodor está aseverando que el mentalés es un lenguaje que acepta radicalmente que el humano guía su accionar, aunque no esté consciente de ello, por medio de información a la cual podemos llamar «actitudes proposicionales» (Fodor, 1992 y 2008).

Hemos de recalcar, de todas formas, que este es un «lenguaje» en tanto tiene las siguientes características recapituladas por Rescorla (2019): el mentalés solo supone la representación mental de la realidad de manera semántica con la característica de tener valor de verdad. Como es una recopilación de información, la imaginamos como proposiciones. Por ejemplo, el percibir con los ojos que un árbol es marrón supone esa proposición como información («el árbol es marrón») pese a no haber sido formulada explícita y lingüísticamente por el agente; esta atribución se hace a partir de la asunción de que empleamos el reconocimiento de patrones como característica principal en la recolección de información. A su vez, hemos de recalcar el carácter hipotético de esta teoría. Fodor está razonando de manera abductiva: tenemos razones para asumir que la Hipótesis del Lenguaje de la Mente es real porque hay vestigios en las diversas teorías psicológicas actuales (Rescorla, 2019).

proposicionalmente (la actitud proposicional es un vestigio de tener un «concepto»), pero esa representación no se restringe al acto de pensar lingüísticamente o «ver imágenes» en el cerebro, sino de conocer con todos los sentidos. Conocemos completamente la realidad; luego actuamos utilizando ese conocimiento.

Ahora bien, Dennett no aceptaría por completo lo que menciona Fodor: ¿cómo sabemos que esta comunicación interna dentro del cerebro está estructurada lingüísticamente? (Dennett, 1969, p. 16). Esta objeción es válida, pero como mencionamos la intención de Fodor es afirmar que la transmisión de data no puede ocurrir de otra forma que con la proposición, elemento lógico, no lingüístico. El lenguaje es básicamente comunicación (Sapolsky, 2011) y no es necesario especificar si tiene un sentido lingüístico *sensu stricto*: el hecho de que una persona actúe supone transmisión de información interna que es data proposicional. Si esta persona no puede comunicarla lingüísticamente, ella ha recibido y empleado la información de manera no-lingüística. Esta manera no-lingüística de comunicación es lo que Fodor llama mentalés.

Dennett no apoya directamente esta tesis —además de la anterior razón— porque la teoría de Fodor aún supone un centro de operaciones cerebral de representaciones mentales²², lo cual es ampliamente debatido en *Consciousness explained*. Es claro que, a partir del hecho de la inexistencia de un centro para la conciencia, Dennett apuesta por el hecho de que no tenemos un conocimiento lingüístico de varias de nuestras creencias (en realidad, considera que el cerebro crea conjeturas sobre las cuales no reflexionamos). En tal sentido, ni siquiera somos conscientes de lo que nuestro cerebro acepta como verdad, pero actuamos de acuerdo con ello. Como él mismo afirma, nuestro cerebro puede ser engañado por una ilusión óptica y creer directamente que no es una ilusión, sino realidad (más aún, ¿no es la realidad una ilusión

²² Este asunto es sumamente delicado, pues Fodor incluso explica que existen «conceptos» en la mente, pero no son lingüísticos y podrían ser representaciones mentales en un sentido sumamente laxo (ni siquiera son imágenes). En tal sentido, Fodor apuesta por suponer que el cerebro comprende la realidad en partes totalmente identificables (si uno puede entender qué es una vaca marrón se debe a que sabe qué es vaca y qué es marrón) (Fodor, 1998, p. 11). Dennett no estaría de acuerdo con esto, precisamente por otorgar una explicación totalmente lingüística a un fenómeno del cual no sabemos tanto. No obstante, de nuevo, la idea de «representación mental» de Fodor es tan laxa que se puede equiparar a decir «el cerebro representa la realidad», lo cual puede ser con olores, imágenes, gusto, tacto, sonidos o lingüísticamente. La obstinación de este en utilizar la palabra «concepto» o descomponer las creencias como si estas fueran actitudes proposicionales en un sentido lingüístico es lo que, me parece, Dennett desafiaría.

que genera nuestro cerebro?²³). La teoría de Fodor se mantiene, no obstante, pues es posible creer en diversidad de proposiciones sin reflexión ni un «centro» que medie cuáles se aceptan o no.

Entendido esto—que las creencias son *proposiciones multimodales*—, consideraremos un asunto que ya debería resultar obvio: toda proposición es lógica. Por ejemplo, Davidson es tajante respecto a las creencias: no existen ninguna que sea irracional en sí misma. Un individuo solo puede ser irracional cuando se contradice al incumplir principios básicos de razonamiento (Hernández, 1994). Este se basa en el mismo principio de caridad: asumimos que la persona es coherente para poder entenderla. Esto supone que asumimos que sus creencias, observadas individualmente, tienen sentido y son lógicas en tanto coherentes en sí mismas. Hemos de mencionar, a su vez, que para Davidson las creencias son proposiciones que pueden ser testeadas para saber si son o no falsas (Davidson, 1995a, p. 7); es decir, son proposiciones con pleno sentido que serán sometidas a escrutinio. Esta aseveración es una máxima de la lógica contemporánea: la forma es diferente del contenido.

Otro autor que confirma la logicidad de las proposiciones es Fodor, quien asevera que las representaciones mentales tienen una forma lógica: «I still think LOT 1[Language of Thought] was right about the proper relation between logical theories and theories of reasoning. The essence of that relation is that mental representations have ‘logical form’ (‘logical syntax’, as one sometimes says)». (Traducción nuestra: «Aún pienso que LOT I [El Lenguaje del Pensamiento 1] acertó sobre la relación propia entre las teorías lógicas y las teorías del razonamiento. La esencia de esa relación es que las representaciones mentales tienen “forma lógica” (“sintaxis lógica”, como a veces se dice)») (Fodor, 2008, p. 21). En otras palabras, toda

²³ Para una referencia neurocientífica, se puede revisar el trabajo de Anil Seth en su Ted Talk, *Your brain hallucinates your conscious reality*, o el libro *30-second brain*.

representación mental, al tener la característica de describir la realidad mediante proposiciones, es lógica (esto es, tiene forma lógica, lo cual es distinto a que sea verdadera).

Por último, como ya hemos mencionado, Dennett pide constantemente que se utilice a las ciencias cognitivas dentro de la filosofía de la mente para entender adecuadamente cómo funciona esta, pues nuestro pensamiento no está separado del funcionamiento cerebral. Pese a que constantemente arguye que no hay ningún centro donde se hallen las creencias²⁴, sí supone que el cerebro opera con sentido y no aleatoriamente. Por esa misma razón crea el *Multiple draft theory*: el cerebro crea varios «borradores» sobre cómo es el mundo. Pese a que la mente sea aleatoria en ese sentido, ella genera conjeturas que tienen sentido.

Para reforzar el punto anterior, utilizaremos el famoso principio de no contradicción: toda información mental no se contradice a sí misma. Eso quiere decir, aunque Aristóteles no lo proponga literalmente, que ningún enunciado es irracional en sí mismo. Para que lo sea, tendría que ser ilógico él mismo. Uno podría decir «Pedro está y no está en su cuarto» solo si se dice que *está* en un sentido diferente al que *no está*, o que *está* en un tiempo (o lugar) diferente al que *no está*. Todo enunciado, dice Aristóteles, debe partir del siguiente principio para que sea inteligible: « (...) *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* (...) ». Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es (...)» (*Metafísica* IV 1005b 18-27). En tal sentido, ninguna persona cree en un enunciado que es irracional él mismo, porque el hecho que sea contradictorio lo hace ininteligible. Los enunciados funcionan de esa forma: se entienden en tanto no se contradicen a sí mismos. Aristóteles menciona, además, que el mismo hecho de determinar,

²⁴ Dennett acusa directamente a Fodor de crear una teoría como el «sueño del burócrata», es decir, que inventa un centro en el cerebro donde las creencias se crean (Dennett, 1991, p. 261).

como creación de información, es unitario, por lo que bien puede expresar que ocurre un evento o bien que no ocurre; una proposición explica una realidad, no dos. El cerebro, de manera lingüística o no-lingüística, determina la realidad creando conjeturas inteligibles y unitarias²⁵.

Por último, después de establecer que las creencias del humano son representaciones mentales de información tanto lingüística como no-lingüística y que son lógicas, es necesario abordar el asunto de las creencias inconscientes. De hecho, esa idea se condice con todo lo expresado anteriormente, pues las creencias no-lingüísticas son pensadas pero no reflexionadas, por lo que son susceptibles de no ser conscientes. Explicaremos este problema a continuación.

Se distinguirá, como se hizo en el apartado 1.3, a los procesos inconscientes cognitivos de los procesos inconscientes dinámicos (Eagle, 2018a). Inconscientemente percibimos varios aspectos de la realidad: no somos conscientes de cómo el cerebro percibe la realidad. Lo único que sabemos es que el cerebro ya estaba preparado para comprender, desde elementos como altura, largo y ancho, tareas tan complejas como cómo caminar sin pensarlo. Incluso Dennett y Fodor están de acuerdo en que la mayoría de procesos mentales son inconscientes (Eagle, 2018a), pues no los determinamos nosotros mismos; la palabra «inconsciente» la utilizamos para afirmar que no somos conscientes de todos los procesos mentales que ocurren en nuestro cerebro. El *Multiple Draft Theory* de Dennett asegura precisamente que nuestra cognición no

²⁵ El hecho de que las creencias sean proposiciones unitarias puede parecer problemático: ¿percibimos la realidad mediante proposiciones que van identificando realidades progresivamente? Es decir, ¿primero sabemos que existe altura, luego que existe ancho, luego que existe largo, luego percibo un objeto y luego le doy atributos? ¿Es así de unitario? Justamente, lo difícil de este asunto es que el cerebro percibe varias dimensiones a la vez: la percepción de un objeto es multisensorial y, dentro de cada sentido, hay una gran complejidad perceptiva. Cuando mencionamos que conocemos proposicionalmente, en realidad estamos aseverando que se puede analizar una creencia y encontrar progresivamente cómo es la imagen que se ha construido. En última instancia, la complejidad de la percepción se compone de pequeños inputs de información que hallamos mediante abstracción, pese a que no ocurran de manera separada. Por eso la mente es compleja: entendemos mucha información a la vez, pero en distintos sentidos, y cada input de información sí es evidentemente unitario; a eso se refiere Aristóteles.

posee un centro donde logremos conocer lingüísticamente toda la información que percibe el cerebro. No reflexionamos sobre todo lo que percibimos del mundo. Las percepciones son transformadas en información que creamos a través de conjeturas que no controlamos; posteriormente, mediante reflexión, sabemos que reaccionamos de tal u otra manera por las conjeturas previas. Se puede entender que eso ocurra con el modo de entender la realidad física, por ejemplo, pero el problema surge cuando intentamos demostrar que existe un «inconsciente dinámico», es decir, creencias que sean intenciones, deseos o motivos y que sean, a la vez, inconscientes.

Probablemente, el problema de aceptar esto último surja a partir de la formulación freudiana que hace pensar que el inconsciente es un alter-ego que nos domina en función de sus propios deseos. Evidentemente, una teoría así estaría enfocada en demostrar que hay un marionetista que está detrás nuestro, intentando controlarnos continuamente. Utilizar ese enfoque puede generar lo siguiente: « (...) the costs of such presumed depth include hyperbole (...) [are], lack of evidence, and above all, lack of applicability, and enormous distance between the account and the lives of real individuals (...) ». (Traducción nuestra: «el costo de esa presunta hipérbole profunda son la falta de evidencia y, sobre todo, la falta de aplicabilidad, y una enorme distancia entre esa teoría y la vida de individuos reales ») (Eagle, 2018a, p. 29). Pensar que, a priori, el inconsciente es una entidad aparte ha llevado a teóricos como Popper en *Miseria del historicismo* (1944) a mencionar que el psicoanálisis solamente está orientado a buscar *ad hoc* interpretaciones que tan solo refuercen su teoría sin fijarse en la evidencia real.

El psicoanálisis contemporáneo no ha sido acrítico a Freud. Una interpretación que traduce la teoría freudiana en términos más contemporáneos y no metafóricos es la de Wakefield: él asegura que la esencia de los estados mentales es la representacionalidad.

Siguiendo esta exégesis, Freud estaba aseverando que la mente tenía como función representar la realidad. Esta representación a través de conjeturas no solo podía ser consciente sino también inconsciente: «As Wakefield (...) shows, Freud's implicit reasoning is that if, like conscious states, nonconscious representational brain states can generate intentionality and intelligent behavior, then one must conclude that it is representational structure, not consciousness, that is the essence of the mental(...)». (Traducción nuestra: «como lo muestra Wakefield, el razonamiento implícito de Freud es que si, como los estados conscientes, los estados representacionales inconscientes del cerebro pueden generar intencionalidad y comportamiento inteligente, entonces uno debe concluir que la estructura representacional, no la consciencia, es la esencia de lo mental») (Eagle, 2018a, p. 9). Nuestro cerebro representa la realidad, seamos conscientes de ello o no. Esto podría ser apoyado, en parte, por Davidson: «Most of our desires, for example, depend on our beliefs. We would not want to make money unless we believed it would put us in a position to obtain things we need or value (...) ». (Traducción nuestra: «la mayoría de nuestros deseos, por ejemplo, dependen de nuestras creencias. No querríamos hacer dinero al menos que creamos que nos pondría en una posición donde podamos obtener lo que necesitamos o valoramos») (1995a, p. 16). Los deseos pueden ser inconscientes, aumentamos, pues corresponden a una representación compleja de la realidad que no siempre está explicitada lingüísticamente.

Al comprender que así se entiende la mente, como una que principalmente representa la realidad, se puede entender cómo a partir de eso uno puede crear creencias más complejas que también forman parte de nuestras intenciones. Justamente por eso el psicoanálisis contemporáneo juzga de importantes las creencias y expectativas que se crean a partir de las primeras (Eagle, 2018a, p. 31-32). Uno crea representaciones de la realidad que se convierten en creencias complejas que, finalmente, son expectativas sobre cómo va a ser la realidad. No

obstante, todo este complejo de creencias está mezclado con emociones y sentimientos respecto a una u otra interpretación sobre el mundo. Por lo tanto, lo que ocurre con nuestra mente es que tenemos creencias implícitas sobre cómo funciona y es la realidad, y a partir de ellas poseemos intenciones y motivaciones. La comprensión del mundo prefigura nuestras motivaciones.

Finalmente, hemos de considerar como parte de las creencias inconscientes a las emociones y las necesidades innatas, reseñadas en el anterior apartado. Estas son «más biológicas», es decir, existen en tanto se desarrollan en el cerebro desde el nacimiento. ¿Por qué estas características biológicas pueden ser consideradas creencias? De todas maneras, estas son información proposicional que circula en el cerebro. Como se mencionó en el subcapítulo anterior, las emociones y las necesidades innatas son una especie de «programas cerebrales» diseñados para asegurar nuestra supervivencia. Ellos nos fuerzan a tomar acción en pos de sobrevivir. Durante miles de años y mediante la modificación paulatina de nuestra genética en la evolución, tenemos atributos que son universales, pese a que pueden desarrollarse de forma distinta conforme a las experiencias. Por ejemplo, la emoción del miedo es una activación sináptica similar en todos y desarrolla planes de acción distintos en cada persona dependiendo de la situación. Puede haber tanto una respuesta confrontativa, evasiva o protectora ante este. Justamente ocurre una activación de cierta respuesta química en el cuerpo a partir de determinado evento, lo que genera una cierta acción también. Esto es flujo de información, por lo que son creencias.

Además, precisamente el hecho de que sean susceptibles de ser cambiadas implica que son creencias, es decir, proposiciones con información. Como mencionamos, son programas. Colocaremos, para demostrar este punto, un ejemplo a partir de las enseñanzas de una monja budista, Lhundup Damchö (2015). Ella menciona que hay ciertos supuestos en nuestra mente

cuando ocurre el fenómeno de la ira. Mencionaremos dos. El primero es que asumimos que carecemos de control frente a una situación contraria a nuestros intereses, la cual desencadena nuestra ira. En otras palabras, suponemos que cuando nuestras expectativas no son amparadas por la realidad, la única reacción posible es una emocional, en este caso, la ira. En segundo lugar, ocurrida ya la ira, esta nos da un curso de acción, el ataque contra el otro; esta reacción implica la diferencia ustedes/nosotros. Damchö afirma que, debido a que no podemos controlar la situación, la ira bifurca la realidad en dos, yo el bueno y aquel el malo. Pero no nos damos cuenta, prosigue ella, de que la realidad no es completamente objetiva; nuestra mente escoge qué datos aísla del contexto y asegura como un hecho importante. En tal sentido, la misma frustración es una creencia modificable (¿habría acaso ira si reconociéramos que tenemos expectativas susceptibles de no cumplirse?). Asimismo, respecto al curso de acción de la ira, esta parte de una perspectiva unidimensional, la cual es también una creencia. Deseamos aniquilar una situación o a una persona, figurativa o literalmente, debido a que en ese momento aislamos los matices del fenómeno y solo reconocemos uno, aquel que nos frustró. Esto también es una creencia (es posible apaciguar la violencia reconociendo, por ejemplo, que el evento puede ser también beneficioso). Es claro que la ira es lógica: tiene asunciones sobre cómo es la realidad y nos impele a actuar de acuerdo con ello. Hemos reconocido patrones en la realidad y, a partir de ello, hemos creado proposiciones que fomentan esa emoción.

CAPÍTULO II ¿SOMOS LÓGICOS? LA FARSA DE LA RAZÓN COMO NORMA

El trabajo podría haber acabado en el anterior capítulo, pero mostrarlo así sería un trabajo monológico. Pese a que en dicho apartado se ofrecen algunas discusiones, no hay un diálogo con tesis distintas que confronten nuestras posiciones. Por esa razón se ha diseñado el segundo capítulo; este tiene como objetivo debatir con otras posiciones y aportar argumentos que refuten la posición de la racionalidad como norma, así como contra la posición que defiende que la irracionalidad puede caracterizar a un humano.

En el primer subcapítulo se ofrecerá una perspectiva multidimensional sobre el método para hallar una creencia: no solamente necesitamos observar una creencia o preguntarle al observado qué piensa, sino adoptar un marco teórico y analizar el fenómeno, como se hace en terapia, considerando que las conjeturas que hacemos sobre el observado se afianzan o refutan mediante un examen prolongado (Esa es la tesis principal de aquel subcapítulo). Todo este complejo proceso es necesario para entender contextualmente los comportamientos de las personas, de manera que realmente ocurra la comprensión. Los malentendidos respecto a las interpretaciones sobre las acciones y las creencias ocurren en parte por asumir que las acciones son comprensibles de inmediato o bajo una inspección simple.

Los tres subcapítulos del medio son los más importantes: refutaremos algunas concepciones sobre la racionalidad. Intentaremos responder a la siguiente cuestión: ¿el

concepto de «racionalidad» puede describir las conjeturas aparentemente contradictorias de las personas o se debería utilizar para juzgar qué tan coherente es una persona? ¿Cuál es su definición, en todo caso? Nos parece que el estudio sobre la racionalidad a partir de la psicología humana zanja este debate. Todos utilizamos conjeturas plausibles y las asociamos a partir de investigaciones propias usadas lógicamente. Por esa razón, todos somos racionales. Sin embargo, varios investigadores se empeñan en establecer reglas para pensar o describir la cognición mediante la oposición racional/irracional. Estos tres apartados rebaten esta posición: distinguir entre seres racionales e irracionales es absurdo. Se debatirá con Nozick, Wedgwood, Davidson y Rescher las siguientes tres preguntas pertenecientes a cada capítulo: ¿la racionalidad es un principio normativo? ¿Qué puede ser considerado evidencia para nuestra racionalidad? ¿Qué lógica hemos de usar para entender esta evidencia? El objetivo es esclarecer por qué las posturas de estos autores se equivocan; entender la racionalidad como norma no es emplear un valor, sino es imponer una cosmovisión.

Finalmente, el último subcapítulo es una conclusión. A partir de todo lo trabajado, establecemos que lo que llamamos irracionalidad, como una característica humana, debería ser llamado error, característica de los discursos, los cuales son esencialmente públicos.

2.1 La dificultad de conocer las creencias: *Introspección vs. Observación*

En este subcapítulo en particular, intentaremos resolver el problema sobre cómo deberíamos llegar a la conclusión de que una persona tiene determinada creencia: ¿se debería tomar en cuenta la introspección o la observación para poder determinar qué creencia tiene un individuo? ¿Qué marco teórico habremos de adoptar? Estas preguntas serán respondidas a través de un enfoque multidimensional del fenómeno. Para eso, expondré las opiniones de los

tres autores antes mencionados, Davidson, Fodor y Dennett, de manera que luego sean unificadas a partir de teorías de las ciencias cognitivas y la terapia psicológica. Al final del texto, se llegará a la conclusión de que la forma de conocer las creencias del individuo debe ser la indagación paulatina tanto subjetiva como objetiva a partir de un marco teórico.

Empecemos analizando la posición davidsoniana sobre el asunto a través de las siguientes dos ideas. Él asevera que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas; el error existe precisamente porque tenemos varias creencias que pueden desmentir una en particular (Davidson, 1995a, p. 5). Además, afirma que no hay creencias aisladas; todas suponen otras creencias, no solo de contenido sino que los mismos operadores lógicos son una especie de creencia, entendidos conforme se usan (Davidson, 1995a, pp. 12-13). Estas dos ideas, que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas y que hay interconexión entre ellas, son los supuestos de la interpretación radical: uno puede conocer qué es lo que el otro conoce a partir de la observación, asumiendo que tiene la intención de decir la verdad (la mayoría de sus creencias son verdaderas) y que sus creencias son coherentes entre sí (poseemos la misma capacidad lógica).

Ahora bien, pese a la dedicación de Davidson a entender la agencia mediante la observación (las personas dicen más verdades que mentiras y son coherentes), no reduce su epistemología a esta, pues para él esta es solo una parte de la interpretación (1995b, p.132). Esta exégesis desde fuera, basada en los dos supuestos antes descritos, es solo una forma (*partly based*) de conocer lo que el individuo cree. A pesar de que Davidson admite que su método no es la única forma de conocer las creencias de una persona, Dennett objeta lo siguiente: se muestra escéptico sobre lo que podemos conocer realmente sobre una persona a partir de la observación, pues adscribir estados mentales externamente no es comprobable (según él, un

zombie podría parecer tener estados mentales, cuando en realidad no los tiene). Davidson, por el contrario, se muestra optimista sobre ese asunto: «If I were to discover that Daniel Dennett is made of silicon chips I would not change my mind about his mental powers, his feelings, or his intentions». (Traducción nuestra: «Si descubriese que Daniel Dennett está hecho de chips de silicona, no cambiaría mi opinión sobre su capacidad mental, sentimientos e intenciones») (Davidson, 1990b, p 88). En realidad, a Davidson no le importa que se le considere persona a un robot (p. 90), pues no hay diferencia: actuar como un humano significa tal bagaje de creencias que quien lo tenga puede serlo.

Hasta acá, hemos abordado la observación como método de comprensión de las creencias y acciones de un sujeto, la cual puede ser salvaguardada por la respuesta de Davidson. Ahora, ofreceré una objeción que casi se opone a la observación externa como método de conocimiento de las creencias. Fodor asume, como se mencionó anteriormente, que la teoría representacional de la mente (RTM, por sus siglas en inglés) es la mejor forma de entender la adquisición de creencias. Por tal motivo, considera problemática una aproximación *à la* Davidson, pues algunos pragmáticos, como él dice, asumen que el comportamiento de una persona es lo mismo a los conceptos que tiene dentro de la mente: se asume, contrario al RTM, que los conceptos son únicamente entendibles dentro del comportamiento, por haber un previo *know how* antes de saber qué es lo que uno sabe (Fodor, 1998, p. 3). Él invierte la fórmula. Está arguyendo que es diferente que una persona actúe de una forma que el hecho de que efectivamente tenga determinada creencia²⁶: ¿cómo sabemos cuál es la verdadera creencia de

²⁶ De hecho, él no llama «creencia» a aquello que una persona posee, pues cree que el término está limitado a describir acciones más o menos complejas. En cambio, lo llama «concepto» en el sentido más laxo posible. En efecto, él define la palabra «concepto» de la manera más amplia: «RTM is true, then concepts are • constituents of beliefs • the units of semantic evaluation • a locus of causal interactions among mental representations • formulas in Mentalese.». (Traducción nuestra: «Si la RTM es verdadera, entonces los conceptos son: • constituyentes de las creencias • unidades de evaluación semántica • un centro de interacciones causales entre representaciones mentales • fórmulas dentro del Mentalés.») (Fodor, 2008, p. 25). Aunque de todas formas estos

una persona si solo observamos las condiciones donde ocurre una acción? ¿No podrían cumplirse la mismas condiciones para diversas creencias? (Fodor, 2008, p. 44-45).

Este es, por ejemplo, el problema de la enseñanza ostensiva²⁷: uno puede arribar a una conclusión pese a no haber consultado la evidencia suficiente. Para Fodor, no se puede elidir el hecho de que individualizamos los conceptos al momento de saber cómo hacer algo. Ese «saber hacer algo» supone conceptos singulares. Por ejemplo, nadie podría seguir una regla sin saber particularmente la regla, porque sin esta solo están realizando una acción que casualmente la cumple (2008, p. 37-38). Cumplir una regla necesita de intención que, justamente, está orientada hacia un objetivo que se conoce *a priori*. Lo mismo ocurre -como segundo ejemplo- con la conjunción «y». Parece que, de manera inferencial, uno podría suponer que «y» se comprende por el uso. No obstante, usarlo supone saber qué es: no se define a «y» por su uso, pues usarlo supone saber esa regla (2008, p. 39).

La explicación anterior es una especie de cambio de enfoque, de la observación a la introspección. Es decir, para conocer lo que alguien cree, no solo se le puede observar: es imperativo preguntarle y saber qué cree efectivamente. En este punto, es necesario introducir la opinión de Davidson sobre las representaciones mentales. Como él anunció en *The myth of the subjective*, Kant tuvo la intuición de que, a partir de una percepción verdadera de la realidad, se puede fundar el conocimiento; es decir, es posible representar mentalmente per sé a la realidad a partir de una percepción adecuada. Esto es criticado, no porque no podríamos

conceptos tienen una similitud con propiedades lingüísticas, Fodor está incluyendo a conceptos no-lingüísticos, parte del mentalés, el lenguaje del pensamiento.

²⁷ Wittgenstein también señala este problema: puede ser que uno explique con ejemplos (ostensivamente) la definición de una palabra. Uno podría señalar un conejo a un niño y mencionarle que este es un conejo; luego, el niño podría señalar a un perro y decir que es un conejo. En efecto, el niño podría creer que un conejo es un animal peludo de 4 patas que es mamífero, tiene dientes y ojos, etc., pero puede que no halle los elementos distintivos frente a un perro. Es decir, halló los elementos distintivos respecto a otras cosas, pero su concepción puede no haber abarcado los elementos distintivos respecto a un perro: debe crear una categorización más compleja.

determinar cuál es la mejor percepción, sino porque no se puede separar la percepción del esquema mental; no existe el dualismo entre esquema y contenido. En ese sentido, Davidson niega que la percepción tenga un rol epistemológico por sí mismo (1998, p. 46). Percibir la realidad es causa del conocimiento, pero no es ningún «fundamento»; no existe la representación per sé, solo enunciados susceptibles de ser falsos o verdaderos (esquema y contenido al mismo tiempo).

Hemos de recalcar nuevamente que el sentido de «esquema mental» davidsoniano es eminentemente lingüístico, característica que hemos asumido como limitación. Sin embargo, ¿qué pasaría si entendemos esta inexistencia del dualismo esquema-contenido de manera no-lingüística? Podríamos asumir que las imágenes mentales, en el sentido amplio fodoriano, no son únicamente contenido, sino que se amoldan de acuerdo a la información que el cerebro va recibiendo. Esto se condice con los hallazgos que Anil Seth (2017) menciona en su Ted Talk. Él menciona que la cognición en todos sus modos necesita un esquema previo para que sea comprendido. Para ello, utiliza un audio ininteligible que, después de presentársenos un texto coherente, somos capaces de comprender. ¿Qué ocurrió? El cerebro no tenía un esquema previo para entender esa realidad, hasta que se le dio uno. Por esta razón, afirmamos que cuestionarnos si primero sabemos utilizar una creencia o poseemos los conceptos de esta es una dicotomía falsa: uno no ocurre sin el otro, pues no son fenómenos distintos.

Hasta este punto, hemos asumido una complejidad de teorías. Afirmamos, a partir de lo anterior, que es necesario conocer tanto observacionalmente como introspectivamente el fenómeno de la creencia, asumiendo que este es tanto lingüístico y como no-lingüístico. Ahora aumentaremos una dimensión más a la ecuación.

Consideremos la posición de Dennett. Él ha considerado que el método científico es el mejor para hacer una teoría sobre la mente (1991. p. 71) y esta opinión parece no haber cambiado en *Sweet dreams: philosophical obstacles to a science of consciousness* (2005, p.46). Por esa razón, utiliza los hallazgos científicos para determinar dos teorías que explican la mente: *multiple draft theory* y *heterophenomenology*.

Respecto al primero, menciona que las personas no poseen creencias como si estuviesen contenidas en un «centro de operaciones» dentro del cerebro (Dennett, 1991, p.102-103). En tal sentido, como explicamos anteriormente, afirma que el cerebro funciona como una especie de *multiple draft*. Es decir, el cerebro hace varias conjeturas distintas para varios contextos, sin ningún «centro» que dirija todas.

La segunda teoría, la heterofenomenología, es un método que alienta la interpretación cauta sobre lo que una persona puede afirmar sobre sí²⁸: no acepta ni niega por completo las posturas de los sujetos, sino que mantiene neutralidad hasta que reúna una descripción definitiva del fenómeno (Dennett, 1991, p. 83). El problema que él halla es que asumimos *a priori* que la evidencia desde la tercera persona es una intuición totalmente válida; habría que ser cautos pues la evidencia en laboratorio, por ejemplo, podría contradecirnos (1995, p. 694). El problema con la perspectiva de Dennett es que, por momentos, parece enfatizar que se hayan mejores resultados mediante la experimentación científica, al llamarlas de mayor sofisticación que una observación simple e inocente (Dennett, 1995, p.698). Parece asegurar que la

²⁸ Davidson asume y defiende la autoridad de la primera persona para saber sus propios estados mentales. Es decir, el agente es quien decide qué estado mental tiene. De hecho, en *First person authority* solo da una pequeña posibilidad a que no tengamos esta autoridad: el psicoanálisis menciona que tenemos creencias inconscientes. No obstante, menciona, para tenerlas tendríamos que haberlas reprimido y, en un inicio, haberlas aceptado, teniendo nosotros autoridad sobre esa creencia en ese momento. Sin embargo (de nuevo), el hecho de que sea inconsciente puede sesgar el conocimiento de las creencias reprimidas: un sujeto podría creer que no posee una creencia cuando todas sus acciones reflejan que sí. La confrontación con el analista es necesario para saber qué creencia tiene. Por eso, Dennett mantiene una actitud escéptica para interpretar las enunciaciones del analizado.

interpretación inicial va a ser derrocada por una aproximación más compleja, pese a que no sea su intención; en realidad, después de la experimentación, una intuición puede ser tanto derrocada como confirmada. La interpretación inicial no es falsa a priori. La verdad hallada de manera más sofisticada también podría ser contradicha, por la simplicidad frente a otros experimentos o por reconceptualizaciones filosóficas. En este punto, deseamos recalcar que, además de observar y escuchar, es necesario que, para que exista real comprensión, una persona debe revisar marcos teóricos sobre la mente (como mencioné arriba, la ciencia no es la única que crea teorías verdaderas). Solo mediante la revisión de este tipo de teorías, se creará una mejor teoría sobre la mente, justamente por sus hallazgos. Aumentar este ámbito cuestiona un enfoque centrado tanto el «3rd person approach» como en el «1st person authority».

Ahora bien, dentro de las teorías sobre la mente, utilizaremos una que tiene un status científico cuestionado, el psicoanálisis²⁹. No pretendo acá discutir dicho status; solo afirmaremos que es una disciplina terapéutica. Ello me sirve para agregar un *cuarto aspecto* al conocimiento de la creencia de una persona: el *proceso* intersubjetivo del análisis. A través de la observación (el «3rd person approach») se sabe que los individuos se contradicen; el problema es que al señalar la contradicción, el observado puede aceptar o negar la interpretación («1st person approach»). ¿Quién dice la verdad? Desde el psicoanálisis, se sabe que conocer lo que una persona realmente piensa es difícil porque es necesario interpretar tanto sus acciones, que pueden no estar en terapia salvo por *transferencia*³⁰, como lo que él dice sobre sí mismo, además de utilizar la teoría psicoanalítica u otros enfoques. Tenemos las herramientas de escucha, observación y teorías sobre la mente, pero ninguna funciona sin una

²⁹ Sobre este asunto, aparte de los libros de Eagle (2018a, 2018b) y los artículos de Solms (2018a, 2018b), recomiendo el libro *Freud and his critics* (1993) donde se abordan las tres críticas con mayor posibilidad de refutar este enfoque: la de Sulloway, la de Masson y la de Grünbaum.

³⁰ En el contexto de terapia, la *transferencia* es el hecho de «transferir» algunas reacciones emocionales y cognitivas utilizadas en otros ámbitos al de la terapia, precisamente porque el paciente está encontrando rasgos similares de la situación pasada en la sesión con el psicoanalista.

discusión. Tendríamos tanto que escuchar a la persona para saber qué es lo que cree sobre sí como observar sus acciones; además es necesario discutir con él, bajo evidencia de lo que dice y de sus acciones, si está de acuerdo con la interpretación. Esta es una orientación dinámica de investigación de las creencias del individuo. Puede que esa persona acepte o no la interpretación; podría negarse a esta pese a estar basada en evidencia sólida; es posible que, luego de reflexión, acepte la interpretación o prosiga con la negación. Una persona tiene representaciones del mundo y, para entenderlas, es necesario analizarlas intersubjetivamente; de esa forma, se sabrá qué creencias yacen detrás de las aparentemente obvias, utilizando varios tipos de evidencia (comportamientos, relatos y un marco teórico sobre la mente).

Conocer lo que efectivamente cree una persona es sumamente dificultoso por la cantidad de información: *no hay acceso privilegiado cuando se describe un fenómeno, pues las proposiciones no dependen de las personas; lograr hallar una verdad, por temporal que sea, supone afirmarla con evidencia*³¹. De hecho, crear una interpretación verdadera expresada lingüísticamente es una capacidad que pueden ejercer tanto el observador como el observado, y que de hecho es más amplia y matizada en conjunto. Lo difícil es identificar, mediante el diálogo, cuál interpretación efectivamente es la correcta. Por esa razón la terapia psicoanalítica es dinámica: determinar qué creencias tiene el analizado demora, pues lograr entender a solo un individuo es un proceso largo que implica conjeturas y refutaciones. En palabras de Nina Savelle-Rocklin : «I often tell people that analysis is like detective work. Patient and analyst work together to identify how the patient has taken in the ideas, relationships, and expectations that used to be relational and identified with those ideas and experiences». (Traducción nuestra: «Usualmente le digo a la gente que el análisis es como el trabajo de un detective. El paciente y

³¹ De la misma opinión es Eagle (2018b) respecto a términos como «transferencia». Para este psicoanalista, autor de un estudio sistemático sobre la veracidad de los conceptos psicoanalíticos, es necesario verificar, en el análisis de un paciente, si la evidencia apoya la teoría, pese a usar esta como guía. Es imperativo, en ese sentido, ver si se ajusta la teoría al caso individual.

el analista trabajan juntos para identificar cómo el paciente ha asimilado las ideas, relaciones y expectativas que eran relacionales, y cómo se ha identificado con esas ideas y experiencias») (2018, p. 8).

En resumen, podemos concluir que, para tener claro qué creencia posee una persona, es necesario tanto poseer marcos teóricos de interpretación, así como observar el comportamiento del analizado y preguntar sobre el conocimiento que él tenga de sí (introspección). Asimismo, hemos aumentado un cuarto elemento: la temporalidad del análisis. Es decir, además de tomar esos tres aspectos para determinar una creencia, es necesario determinar patrones de conducta durante un intervalo de tiempo, de manera que haya mayor seguridad del «diagnóstico».

2.2 ¿Es la racionalidad una norma? Vicisitudes de una definición

Quizá la aceptación de la dificultad para interpretar la conducta es la mayor diferencia entre las aproximaciones de la Psicología (y la Antropología) y la Filosofía. La última ha sido forzada a incorporar paulatinamente las objeciones hechas a partir de la observación desde otras disciplinas, pues inicialmente, como se mostró en la introducción, el enfoque de la racionalidad fue normativista. En tal sentido, algunos autores dividen a esta en varios tipos, en función de la normativa válida para cada uno de los ámbitos. Por ejemplo, Livet (2018) divide la racionalidad en epistémica, decisional, instrumental y axiológica. Según él, por los distintos tipos de variables que se consideran en cada entorno, es necesario dividir las. Esto trae a colación el siguiente debate: ¿la racionalidad funciona para entender lo lógico de las acciones en apariencia absurdas o debería funcionar como un término que norma entre qué es racional y qué es irracional? En Filosofía, como comentamos, se ha apelado a explicarlo de manera normativa, sobre todo desde la época Moderna: en esta, se identificaba a las culturas no

europeas con la irracionalidad (Quintanilla, 2014). No obstante, como mencionamos, han tenido que matizar paulatinamente sus apreciaciones. En tal sentido, se ha reconocido progresivamente que no se puede aplicar una norma para todos los contextos. De hecho, el mismo hecho de pensar que la racionalidad es una norma es problemático, pues tiene un componente altamente descriptivo: esta norma caracteriza acciones y creencias humanas. La confusión surge a partir de esto, ya que la norma no posee la función de describir la realidad. Turner define acertadamente este problema: «normativity is the name for the non-natural, non-empirical stuff that is claimed to be necessarily, intrinsically there, and to in some sense account for the actual» (traducción nuestra: «la normatividad es el nombre para aquello que no es natural ni empírico, respecto al cual se afirma que está necesaria e intrínsecamente allí y que en cierto sentido da cuenta de lo real») (2010, p. 5). Explicaremos a continuación algunos problemas de esta concepción. Luego de ello, crearemos una definición que surge de la discusión de incorporar el componente normativo en esta.

Wedgwood (2017, p. 31), por ejemplo, halla un problema en tomar la racionalidad como meramente un concepto que describe. Según él, al adjudicarle ese rol no sabríamos cuál de todas las conjeturas posibles de un humano cuenta como un razonamiento realmente racional. En efecto, el concepto no serviría, pues se podría hallar sentido en toda cognición y, por lo tanto, todo sería racional³². Estoy de acuerdo con ello: este uso tiene el sentido de caracterizar razonamientos correctos e incorrectos y, si no norma y solo describe, siempre se hallará un contexto en el cual se razone lógicamente. Pero para diferenciar entre razonamientos correctos e incorrectos ya tenemos una ciencia formal, la lógica. ¿Cuál es la necesidad de personalizar la crítica hacia un razonamiento y más aún que sea una característica de esa persona, por más temporal que fuese? ¿Por qué una persona debería mantener los estándares

³² Opp (2018) llega a mencionar que el concepto «racionalidad» es innecesario en Ciencias Sociales.

en contextos fuera de los que él razona? Ser racional es una característica inherente a las personas; las falacias son fenómenos lógicos que se aplican a los razonamientos, no a las personas.

Además de esta objeción a la racionalidad como un concepto descriptivo, también se afirma, como Nozick, que la racionalidad es un principio de inteligibilidad básico. Para él, aplicado a una persona, esta puede regular su comportamiento mediante principios, lo que asegura una especie de cohesión social a través de la predicción de su comportamiento, justamente porque sabemos que siguen principios (Nozick, p. 9). De esa forma, habría cooperación entre humanos (Nozick, p. 11). En otras palabras, se puede saber cómo actuará una persona por los principios que sigue. En efecto, sin el principio de racionalidad, no podríamos actuar, pues, al carecer de estos principios, no podríamos entender ni predecir el comportamiento del otro. Más aún, nosotros mismos nos guiamos conforme a los principios que adoptamos y medimos nuestras acciones de esa forma; por ejemplo, sucumbir a una distracción es pensado por una persona como un problema, una falta a su racionalidad (Nozick, 1993, p. 23). No solo los demás pueden predecir nuestras acciones por los principios que seguimos, sino que nosotros guiamos nuestro accionar por principios autoimpuestos; pensamos nuestras acciones como un *continuum* de coherencia interna.

El autor se ampara en la idea de que tanto el observador como el observado pueden descubrir los principios de una persona; eso supone conocer cuál es la motivación del observado de manera consciente. No obstante, estos deseos no son únicamente conscientes; usualmente, las personas no siguen principios autoimpuestos, sino aquellos mediados por emociones, deseos inconscientes y comprensiones no explicitadas lingüísticamente³³. En

³³ Acá he utilizado tres elementos separados que pueden comúnmente entrecruzarse. En el ejemplo que coloqué en ese párrafo, por ejemplo, se mezcla la emoción con el inconsciente. No obstante, también la persona acompaña creencias con diversas representaciones mentales, ya sean visuales como auditiva. En el ejemplo que coloqué, la

realidad, las personas utilizan la racionalización para explicar lo que hacen *a posteriori*, pues usualmente las motivaciones más importantes son inconscientes. Colocaremos un ejemplo a partir de una descripción hecha por Otto Kernberg (2018). Él explica un caso clínico: una mujer asegura que su pareja no era «suficientemente» considerado con ella y, por esa razón, ella actuaba dependientemente hacia él, es decir, se obsesionaba con cuánta atención le prestaba él. Mediante el análisis terapéutico, se descubrió que sentía miedo constante de no tener un «buen comportamiento» frente a él y hacia las demás personas, debido a que había internalizado la crítica constante de su madre sobre ella. De tal forma, solo «proyectaba» su propia autocrítica hacia su pareja: asumía que su pareja iba a descubrir lo poco valiosa que ella creía que era. Nótese el problema: ella aseguraba que actuaba bajo el principio de defensa ante una situación real. Luego, comprende que actuaba bajo otro principio: la constante necesidad de aprobación para contradecir la desaprobación que ella tenía sobre sí (comprensión no explicitada lingüísticamente ni consciente), pues esa desaprobación le proporcionaba angustia (motivación emocional que, como mostramos, es una creencia)³⁴. De esta forma, queda claro que no conocemos nuestras motivaciones ni las de otros directamente; es necesario un análisis para lograrlo.

Hasta este punto, se ha argumentado que la racionalidad no puede ser una norma para personas y que no puede ser un principio de inteligibilidad. Todos estos son malentendidos

persona bien podría tener una imagen de persona valiosa, además de un tono de voz, de ciertas actitudes dominantes, etc. Todo ello es representación, pero no necesariamente ha sido reflexionado lingüísticamente.

³⁴ Esta idea no es anecdótica. En su largo estudio de confrontación del psicoanálisis con estudios científicos, Eagle (2018b) afirma que la proyección es una forma de percibir: «the percept will be enriched by a complex of personal responses and attributions that we bring to it, including its physiognomic properties, the connotative hierarchy it activates, our affective responses, our aesthetic judgments and evaluations, and so on, all of which entail a projective mode of thought that goes beyond the literal percept and that enlivens and animates our experience of the external world.» (traducción nuestra: «la percepción se enriquece por un complejo de respuestas personales y atribuciones que traemos hacia esta, incluidas sus propiedades fisonómicas, la jerarquía connotativa que activa, nuestras respuestas afectivas, nuestros juicios y evaluaciones estéticos y así sucesivamente. Todas esto implica un modo de pensamiento proyectivo que va más allá de la percepción literal y que anima y activa nuestra experiencia del mundo exterior.»)(p.130)

que parten de la búsqueda de una homogeneización de la mente humana: según esta errada posición, el interpretado debe tener el mismo raciocinio que el intérprete. Para solucionar este problema, ¿no podría el mismo interpretado tener principios básicos propios que él mismo acepta? La respuesta se puede inferir a partir de los ejemplos psicoanalíticos del comienzo del subcapítulo, pero es de interés plantear las propuestas davidsonianas a este problema. Él menciona la siguiente paradoja: si aplicamos el principio de caridad perpetuamente, siempre encontraremos una explicación a las creencias y comportamientos del interpretado.

Pese a esta posibilidad, Davidson continúa afirmando que la irracionalidad existe. Según su teoría, la mente es totalmente lingüística, por lo que él diferencia entre creencias fundadas en causas y creencias fundadas en razones. Esto es parte del monismo anómalo. Para él, la mente es eminentemente un constructo de pensamientos lingüísticos que se guía por razones, por lo que el hecho de que una persona actúe de acuerdo con causas emocionales o deseos es irracional. En otras palabras, si una creencia o acción se fundamenta por eventos mentales emocionales o propios del deseo, y no por razones lingüísticas, estamos ante un evento irracional (Davidson, 1982, p.179). Pero ¿cuál es la justificación de limitar el sistema de creencias a ideas conscientes y lingüísticas? Como se ha argumentado en la primera parte de este texto, también poseemos representaciones mentales sobre la realidad que no son lingüísticas, además de algunas que no son conscientes (sobre todo, en tanto que reprimimos deseos complejos o en cuanto tenemos un programa biológico —ya sea una emoción o una necesidad emocional innata—). Esto es fundamentado por Damasio:

«In brief, the representations your brain constructs to describe a situation, and the movements formulated as response to a situation, depend on mutual brain-body interactions. The brain constructs evolving representations of the body as it changes under chemical and neural influences. Some of those representations remain nonconscious, while others reach consciousness. At the same time, signals from the brain continue to flow to the body, some deliberately and some automatically, from brain quarters whose activities are never represented directly in consciousness. As a result, the body changes yet again, and the image you get of it changes accordingly».

(Traducción nuestra: «en breve, las representaciones que tu cerebro construye para describir una situación y los movimientos formulados en respuesta de esa situación dependen de la interacción entre cerebro y cuerpo. El cerebro construye representaciones del cuerpo que evolucionan conforme cambia ante influencias químicas y neuronales. Algunas de esas representaciones permanecen inconscientes mientras otras alcanzan la consciencia. Al mismo tiempo, las señales del cerebro continúan fluyendo hacia el cuerpo, algunas deliberadamente y otras automáticamente, desde el centro del cerebro cuyas actividades nunca son representadas directamente en la consciencia. Como resultado, el cuerpo cambia de nuevo y la imagen que uno obtiene cambia de acuerdo a ello.») (Damasio, 1994, p. 228).

Resaltamos la explicación de que las descripciones mentales dependen de la interacción entre el cuerpo y el cerebro: construimos representaciones desde esta relación, por lo que la complejidad de información no solo es no-lingüística, sino también no consciente. ¿Tiene acaso sentido afirmar que un cerebro que proviene del reino animal sea únicamente lingüístico? Bajo los últimos descubrimientos neurocientíficos, ya se agotó la concepción del hombre como ser *sui generis*, fuera de la naturaleza.

A partir de lo esbozado líneas arriba, estipularemos una definición de racionalidad que ha pasado por las objeciones antes propuestas. El concepto «racionalidad», entonces, se refiere a la característica humana de actuar según y creer en proposiciones que siguen el principio de una realidad con causas y efectos³⁵. Es decir, ser racional significa ejercer acciones y mantener creencias que empleen el principio causal entre proposiciones. Ahora bien, ¿qué contiene el principio lógico de causa y efecto? Contiene al menos dos proposiciones: una es una causa y la otra es un efecto de la primera. En tal sentido, este principio implica que podamos considerar que un evento se sigue de otro distinto con regularidad. Lo que el humano efectúa es reconocer patrones tanto para crear proposiciones como para adjudicar relación entre distintas

³⁵ Esta definición no está hecha *ex nihilo*. Ella parte de una propuesta de Davidson: la comprensión de una acción supone que el agente de esta sea coherente; sin ello, no habría posibilidad de interpretación. Ello conduce a una paradoja: ¿no podría siempre hallársele sentido a las acciones y creencias de una persona por lo que esta sería siempre racional? La tesis que defendemos es la aceptación de esta paradoja: en efecto, siempre se puede hallar racionalidad en las creencias y acciones de una persona.

proposiciones; es decir, hallamos variables constantes en la realidad para crear los objetos de las proposiciones y también variables constantes para hallar relaciones entre distintas proposiciones. Por ejemplo, para afirmar «el árbol es marrón» hemos reconocido patrones para saber qué es un árbol y qué es marrón; si además menciona que «los árboles marrones generan alegría en mí», he hallado una variable constante en mi estado de ánimo a partir de otro evento. Además, hemos de considerar el estatus cognitivo de estas proposiciones a las cuales llamaremos creencias. Para empezar, estas pueden ser conscientes³⁶ o inconscientes. Además, pueden ser proposiciones de diversas modalidades, como el olfato, la visión, el tacto, el gusto, la audición o el entendimiento lingüístico³⁷. Por último, estas creencias no son solo cogniciones intelectuales, sino que varias se asocian a emociones o contribuyen a un fin emocional que es salvaguardado cuidadosamente, pues las emociones, en última instancia, están destinadas evolutivamente a que el humano sobreviva. Juntando todo lo anterior, el hombre es característicamente racional en cuanto este halla necesidad de causa y efecto entre dos proposiciones en su mente, proposiciones que pueden ser de una modalidad u otra, y de las cuales la persona puede no estar lingüísticamente consciente, además de que están ligadas a emociones y necesidades innatas.

Debe quedar claro que esta definición excluye inmediatamente el absurdo de considerar a creencias (proposiciones) como irracionales ellas mismas, pues ninguna proposición es en sí misma contradictoria; si lo fuera, no la entenderíamos. A su vez, esta definición pide que se indague detenidamente sobre las creencias de una persona. ¿Los autores antes abordados han

³⁶ Hemos de recordar que con consciencia nos referimos a consciencia lingüística. En otros términos, al estar conscientes de una creencia, la formulamos en palabras. Si este no es el caso, se le puede considerar como inconsciente, no porque no exista en la consciencia, sino porque no podemos utilizar palabras para mencionarla, al menos no en el momento presente.

³⁷ Los budistas postulan que la mente es un sexto sentido. Esto es interesante, porque entender la realidad con palabras es una forma de cognición entre varias otras pero a la cual Occidente ha privilegiado e incluso se le ha otorgado el estatus de no ser un sentido, es decir, una manera de percibir lo que existe. Tiene un estatus superior.

estudiado realmente la diversidad de los tipos de creencias que una persona puede sostener? Al ampliar el espectro de las creencias del humano, se descubre que este es siempre racional, salvo se le imponga un contexto no considerado en la cognición, es decir, que se someta la creencia que posee al escrutinio público. Descontextualizada la creencia de esa forma, esta ya no es propia de la cognición, sino que se convierte en propia del análisis lógico de las proposiciones. El error, en ese sentido, es un fenómeno propio de la Lógica, no de la caracterización del hombre.

2.3 ¿Cuál evidencia es racional?

Otro asunto recurrente cuando se explica la asunción de la racionalidad como norma es la consideración de evidencia. Es decir, es difícil decidir cuánta y qué evidencia es pertinente cuando emitimos un juicio. Por tanto, utilizando estos dos tópicos, este subcapítulo se dividirá en dos partes que responden a las siguientes preguntas: A) ¿qué cantidad de información hace racional a una creencia? y B) ¿qué evidencia debemos considerar más racional que otra?

Respecto a la primera pregunta, ponemos en tela de juicio la expresión «all things considered» (Davidson, 1982). Aunque esta tenga la acotación de no ser literal, habría que explicar lo limitado de este requisito de la racionalidad. Para empezar, ¿cuánto es «todo»? Es decir, ¿cuántos aspectos de un fenómeno debemos considerar para que un juicio sea considerado racional? Como explicamos en 1.3 a partir de la obra de Gabriel (2017), podemos afirmar que existe una imposibilidad cognitiva y lógica de llegar a considerar todos los aspectos de solo un ámbito de estudio, menos de la realidad completa. Sabida esta imposibilidad, tampoco es claro cuánto debería saber una persona para emitir un juicio: ¿Debería utilizar dos argumentos? ¿Tres? ¿Cuatro? Además, como lo pide Nozick (1993, p.71), ¿debería considerar

los contraargumentos? ¿Cuántos debería utilizar? Vagamente los autores responden que se debe informar sobre todo lo que sea «pertinente». Coloquemos un ejemplo: se le podría reclamar al renombrado filósofo Honneth que defender la democracia deliberativa como universal es sesgado. En apariencia, es la mejor forma de gobierno, pero solo es una forma entre varias de ordenar una sociedad, por lo cual también puede recibir objeciones. Se asume, en principio, que todos los individuos deberían poder deliberar, como si todos tuviesen la capacidad con solo ganar la mayoría de edad. También, se asume que esta propuesta es susceptible de ser universalizable, como si no hubiesen otras formas de gobiernos funcionales (la misma democracia griega no deliberaba siempre; por ejemplo, los gobernantes eran elegidos por sorteo mediante el uso del *kleroterion* en lugar de discutir propuestas y votar). ¿El que existan objeciones pertinentes a su obra que quizá él debió haber observado hace irracional su planteamiento? Evidentemente, no. Lo que existen son propuestas argumentadas; eso es lo racional. El escrutinio público y el conocimiento refinado es un asunto aparte.

Más aún, la inteligencia determina la cantidad de evidencia que uno puede utilizar para emitir un juicio. Como lo menciona Scanlon, la cognición de las evidencias supone que el sujeto pueda evaluar una teoría como falsa. Al sujeto no se le puede acusar de irracionalidad si propiamente no comprende una falacia (error formal) o que la evidencia es falsa (error de contenido) (Scanlon, 2003, pág. 44). En adición a esto, Scanlon menciona que la persona debe conocer tanto la evidencia presentada como los criterios para considerar que una evidencia es más importante que otra. Sin esto, no se le puede acusar de irracional o ni siquiera de irrazonable (unreasonable) (Scanlon, 2003, págs. 52-53). En realidad, una persona que pueda contener en su mente mayor cantidad de variables podrá sacar una conclusión fundamentada de manera más compleja, pero no más racional.

En este mismo sentido, el de la cognición, otro error al momento de considerar la cantidad de evidencia que uno utiliza para emitir un juicio es que se asume el holismo de lo mental, es decir, que *a priori* las personas asocian con facilidad todo lo relacionado con su registro sobre una cosa. Davidson, por ejemplo, le otorga carácter consciente al fenómeno de la mente (probablemente porque no está considerando cómo funciona el cerebro). Asevera que todas o varias creencias están interconectadas *a priori* (1995a, p. 15). Como lo explica Gozzano, «(...) we cannot be considered rational unless we have a large number of beliefs; moreover, these beliefs must be, for the most part, true. In this sense, the "pattern of beliefs" Davidson is talking about is an integral whole consisting of logical connections, by which we infer a belief from other beliefs». (Traducción nuestra: «no podemos ser considerados como racionales al menos que tengamos una gran cantidad de creencias; más aún, estas creencias deben ser, en su mayoría, verdaderas. En este sentido, el "patrón de creencias" del cual Davidson habla es un todo integral que consiste en conexiones lógicas, por las cuales inferimos creencias de otras.») (1999, p. 138). De esta manera, se cree que existe una ligazón fuerte entre todas las creencias que uno tiene, de tal manera que tiene sentido asociar una creencia inmediatamente a las demás que estén relacionadas con ella. Sin embargo, la consciencia a voluntad de ideas vinculadas no tiene sentido, pues las asociaciones no son conscientes. Son posiblemente conscientes, pero no dependen de la voluntad del individuo, por lo que no habría un holismo intrínseco entre ideas asociables. Es más, el mismo Freud escribió todo un trabajo sobre la aleatoriedad del pensar en su ya clásico *Introducción al psicoanálisis* (1917) donde explica los actos fallidos y cómo podemos equivocarnos en nuestro discurso u olvidarnos de parte de este; no tenemos un control sobre las asociaciones que efectuamos.

Ahora bien, sobre todo en este asunto, el de la cantidad de evidencia que debemos utilizar para afirmar un juicio, hemos de considerar la distinción que hace Rescher (2017) entre

la racionalidad universal y la personal. La primera es un ideal que se espera de todos para la discusión pública; la segunda es propia de las circunstancias propias de cada individuo: «Rationality is a matter of pursuing valid (and universally appropriate) desiderata as ends by appropriate means (but means that are individually appropriate and adjusted to the circumstances of one's personal situation)». (Traducción nuestra: «la racionalidad es un asunto de perseguir fines deseados válidos (y universalmente apropiados) por medios apropiados (pero medios que son apropiados y se ajustan a las circunstancias de la situación personal)» (2017. p. 59). En otras palabras, por más que deseemos hallar verdades, este es un objetivo que se alcanza comunitariamente mediante el ensayo y error. Pese a que Rescher igual se circunscribe a la vaguedad de afirmar que los juicios deben utilizar toda la evidencia pertinente de acuerdo al objetivo que se persigue (2017, p. 52), el error lo es tal justamente porque no nos es automáticamente evidente. En tal sentido, se hace necesario un enfoque comunitario para hallar errores en nuestros razonamientos; sin ello, nuestro objetivo de hallar la verdad se hace inviable. La racionalidad humana puede hallar la verdad si hace coalición con la comunidad, mas este es el proceso de falsear y refinar el conocimiento, no de ser racional.

Explicado este asunto sobre la cantidad de evidencia, hemos de considerar la segunda pregunta que se planteó en este subcapítulo: ¿qué evidencia es más racional que otra? En este asunto incluimos, evidentemente, lo que tradicionalmente se ha considerado irracional, a saber, las creencias religiosas. Curiosamente, la mayor objeción occidental, sobre todo a partir de algunos autores del Círculo de Viena, ha sido la falta de base empírica para sus afirmaciones, lo mismo que ocurre con la normatividad sobre la racionalidad. La presunta irracionalidad de las creencias religiosas puede provenir acerca la implausibilidad de las mismas.

Nos parece que es necesario aceptar que tiene sentido aceptar una creencia sin cuestionarla, pese a que como cultura occidental pensemos que todas nuestras ideas han resistido un cuidadoso escrutinio. De este modo, la falta de voluntad de ser autocrítico es parte de la irracionalidad del fenómeno religioso (haciendo una burda generalización con la palabra «religioso»). Aceptar que Dios es el fundamento de la realidad del mundo es irracional, pero no consideramos el *a priori* de aceptar que la Física fundamenta varias de nuestras creencias sobre la realidad. En ambos casos, la adquisición de esas creencias fue aceptada como evidente en sí misma, solo siendo corroborada una y otra vez (sesgo de confirmación), al convertir esas creencias en axiomas para interpretar la realidad³⁸. El religioso verá la obra de Dios desplegada en el mundo, mientras que el científico verá evidencias, por ejemplo, de que la gravedad es real ¿Alguno de ellos cuestiona constantemente el *a priori* del Dios como fundamento o las teorías de la física contemporánea como fundamento? Ciertamente, no se embarcan en esa tarea constantemente, pese a que pueda haber cuestionamientos en ámbitos teológicos o científicos. Creer sin cuestionar es parte de nuestra cognición y, de hecho, es parte de una especie de economía cognitiva; en este asunto, se puede citar una de las principales ideas de *Sapiens: de animales a hombres* (2014) de Noah Yuval Harari, a saber, que los humanos podemos coordinar a gran escala (por ejemplo, en naciones), por creer en mitos de manera conjunta. Por ejemplo, no vivimos con miedo de morir actualmente, pese a la posibilidad de ello, porque vivimos en un Estado de derecho que asegura mínimamente nuestra integridad; que eso sea efectivamente real no es una pregunta que nos hagamos asiduamente. Respecto a este asunto podemos citar a Horton: «the laymans ground for accepting the models propounded by the scientist is often no different from the young African villager's ground for accepting the models

³⁸ Esta idea está ya en la teoría freudiana de la resistencia a cambiar la perspectiva: « (...) the ego prefers problems to remain in the solved condition rather than the unsolved one. Freud called this “resistance,” which gives rise to “defense.” Stated differently, and in more familiar terms: we prefer to confirm our predictions rather than to disconfirm them ». (Traducción nuestra: «el ego prefiere que los problemas permanezcan solucionados antes que irresueltos. Freud llama a esto “resistencia”, lo que genera la “defensa”. Dicho de otra manera y en términos más familiares: preferimos confirmar nuestras predicciones antes que desconfirmarlas.») (Solms, 2018b, p. 7).

propounded by one of his elders. In both cases the propounders are deferred to as the accredited agents of tradition». (Traducción nuestra: «el fundamento del hombre de a pie para aceptar los modelos propuestos por el científico usualmente no son diferentes del fundamento del aldeano africano para aceptar los modelos propuestos por uno de los ancianos de su comunidad. En ambos casos, quienes proponen son distinguidos como agentes acreditados de la tradición») (1970, p. 171). Pese a que nos consideremos personas críticas, lo cierto es que muchas de nuestras ideas son axiomas que hemos aceptado simplemente por ser plausibles dentro de nuestro imaginario y han sido propuestas por personas que consideramos con autoridad en ese asunto. Poseemos creencias que no han sido debidamente revisadas.

Pese a lo anterior mencionado, es innegable la realidad de que muchas religiones tienden a cerrarse al escrutinio público, es decir, se resisten a cuestionar sus dogmas³⁹. Según Horton, la gran diferencia con las culturas científicas es que estas tienen una consciencia elaborada de que pueden estar equivocadas (1971, p. 153), por lo que creemos necesario al cuestionamiento comunitario. No obstante, también ocurre un proceso racional en las religiones. Para entender este asunto, nos parece prudente puntualizar el cuestionamiento en dos tipos de guías espirituales: los que desean erigir el poder institucional y aquellos que desean que la espiritualidad calme el sufrimiento de sus seguidores. Los primeros son racionales justamente porque su objetivo no es que los iniciados descubran verdades sobre sí mismos y sobre el mundo, sino de mantener el poder para que su institucionalidad llegue a más personas. En tal sentido, no debatir ante preguntas que claramente desmoronan sus argumentos es una acción a favor de su fin ulterior. De otro lado, los guías espirituales que desean la extinción del sufrimiento reconocen que este es un proceso paulatino, por lo que los cuestionamientos de los

³⁹ Por esta razón escogí al budismo como soporte teórico: esta es una religión atípica con varias interpretaciones, precisamente por su carácter no dogmático y constantemente revisionista. Es de saber público que el Buda originario tenía como dogma que el budista no debe aceptar nada por fe, sino solo cuando lo comprenda por su experiencia.

iniciados son bienvenidos y sus creencias son continuamente cuestionadas por ellos mismos. ¿Cómo alguien puede obtener, por ejemplo, la iluminación si no está seguro de la existencia de tal estado? En este caso, cumplen con el ideal científico de cuestionamiento occidental, por lo que también son racionales (pero no más racionales que los anteriores).

Para finalizar, hemos de recordar que todo este subcapítulo ha estado centrado en nuestros límites cognitivos y cómo estos suponen que no podemos conocer toda la evidencia para formular un juicio: tenemos creencias limitadas e incluso aceptadas por autoridad, precisamente porque la cognición es la creación plausible de una proposición a partir de recursos limitados.

2.4 ¿Cuál razonamiento es racional?

Después de haber considerado el problema con el uso de la evidencia (contenido de la creencia), explicaremos los problemas del uso de la lógica que concatena esa evidencia (forma de la creencia). Para ello, revisaremos cómo el normativismo yerra en la aplicación de los «principios racionales», pues comete errores conceptuales y no considera el rol de las emociones en las aparentes contradicciones.

Este asunto ya fue abordado en 2.2, más en ese caso se explicaba el problema de considerar a la racionalidad conceptualmente como norma. En este subcapítulo, el objetivo es la aplicación de la normatividad de la racionalidad: refutaremos que existan principios de inferencia. Para ello, el argumento más importante será el de la *descontextualización de las creencias*, es decir, que la irracionalidad solo es plausible cuando se descontextualiza la inferencia; los estándares que se aplican a las justificaciones de las creencias son usualmente

errados, ya sea porque lo son conceptualmente o porque no consideran la evidencia de la psicología.

Por ejemplo, un principio que defiende Nozick es que la acción racional tiende a maximizar el *decision value* (Nozick, 1993, p. 65)⁴⁰. En otras palabras, bajo un contexto determinado, la acción racional tendrá el mayor beneficio de acuerdo con determinados cánones. No obstante, uno ha de preguntarse lo siguiente: ¿con cuál de todos los estándares deberíamos juzgar una acción? ¿Por qué afirmaríamos, por ejemplo, que es irracional morir por una persona en una situación de peligro? Así como uno podría afirmar que es loable y valorado por la comunidad el sacrificio, también se podría decir que uno es de más valor vivo que muerto e incluso que la persona protegida puede ser de menos valor social. Observado de uno u otro modo, el fenómeno puede tener mayor o menor *decision value* y uno podría seguir aumentando variables *ad infinitum* (la vida no tiene sentido de todas formas, así que morir o vivir es igual; la persona por la que moriste y te ve morir no podría vivir con la culpa; etc.), pero ello no impide entender las razones que consideró esa persona en ese momento para realizar ese acto y, de acuerdo con ello, actuó. Es contextualmente racional de acuerdo con los estándares usados en el momento de la acción.

Este asunto también puede ser explicado de manera inversa: quizá una persona no pueda ser totalmente racional, pero debe ser tan solo mínimamente irracional (Wedgwood, 2017, p. 151). De nuevo, uno podría preguntarse cuánto es el mínimo de irracionalidad que se puede esperar de una persona. Esto es difuso; no existe un estándar universal sobre qué contenido emplear para un razonamiento ante determinadas situaciones, pues nuestra atención está

⁴⁰ Los siguientes dos párrafos son también una respuesta a la supuesta irracionalidad que Davidson asume al «acting contrary to one's own best judgement» (1982, p. 170), en tanto que se enfrenta a la posibilidad de «la mejor acción posible».

culturalmente moldeada. Por ejemplo, al ver a un amigo triste nuestro accionar puede seguir muchos patrones aprendidos: ¿es más racional sentarse a su lado acompañarlo en su dolor en silencio? ¿Es más racional preguntarle para que sepa que su dolor es importante? ¿Es más racional alejarse y formar carácter en él al alejarse? ¿Cuál de todas estas respuestas es mínimamente racional considerando que algunas se contradicen?

Pese a lo esbozado anteriormente, Nozick sí reconoce que los estándares deben ser contextuales, es decir, que una persona puede ser racional bajo sus propios estándares. No obstante, para él una persona podría alcanzar todos los cánones, quizá no impuestos desde fuera, pero sí los que son propios de su contexto (1993, p. 98). En tal sentido, tenemos similitudes con él, ya que aceptamos la existencia de cánones conceptuales, pero diferimos sobre la posibilidad de que haya estándares propios de un contexto. Esto es falso por dos razones: A) uno podría preguntarse cuánto es «todos los estándares» y B) la actualización de los estándares es hecha constantemente en un entorno comunitario que evoluciona. En otras palabras, como explica Markus Gabriel, la totalidad de las normas de un contexto no pueden ser conocidas, además de que perpetuamente cambian y aumentan. No conocemos ni nos acordamos de todos los estándares y estos aumentan cada vez más por la cantidad de personas usándolos y reflexionando sobre estos. Por ejemplo, consideremos el ejemplo cotidiano de la ducha: ¿uno debería bañarse con agua fría? Comúnmente, en el contexto peruano de nivel socioeconómico C o B, es común bañarse con agua tibia, pues tiene la misma temperatura del cuerpo y es relajante sentir el chorro a esa temperatura. No obstante, una rápida búsqueda en internet hará saber al lector los beneficios de la ducha fría, como la mejora del sistema inmune a partir de una situación de ligero estrés, además de que al no haber vapor el cabello no se daña. Otros podrían objetar, como lo hacen algunos médicos, que el agua caliente puede ayudar a la

espalda, al no estresar el músculo. ¿Hasta cuánto debo saber para conocer todos los estándares de un acto tan simple y que activamente se investiga?

De una opinión parecida a la de Nozick es Quintanilla, quien se adscribe a ideas davidsonianas para explicar la irracionalidad:

Por ejemplo, alguien podría tener razones para desear exterminar a una etnia y a primera vista parecería racional —aunque inmoral— que lo hiciera. Pero no es así, pues uno siempre podría preguntarle si también tendría razones para desear ese exterminio si él perteneciera a esa etnia. Como probablemente la respuesta sería que no, el agente evidenciaría su irracionalidad. (Quintanilla, 2019, p. 333).

Esto es precisamente resolver una contradicción a partir de ideas externas: ¿por qué deberíamos ser conscientes de todas las objeciones a nuestras creencias? Más aún, estas ideas parten de la idea de que tenemos la posibilidad de traer a colación nuestras creencias con facilidad. Incluso, más adelante en este texto (334) el autor afirma que uno puede creer y no creer una idea «dentro de sus sistema de creencias» como si en verdad los cerebros funcionaran así. Quintanilla apunta a un cerebro totalmente idealizado que es consciente de todas las creencias a la vez, idea davidsoniana del holismo de lo mental. Según lo que hemos afirmado en 1.2, apoyándonos en la teoría de *Multiple Draft* de Dennett, somos bastante episódicos respecto a las creencias que utilizamos para afirmar una proposición o para accionar a partir de alguna.

Además de este falso estándar, el de alcanzar el máximo valor de un decisión conociendo todos una cantidad mínima de cánones, otro que sería evidente, según Jarvie, es que todas las creencias racionales son aquellas que son susceptibles de ser falseadas

empíricamente (2018, p. 121)⁴¹. No obstante, olvida dos asuntos: el primero es que varias de nuestras creencias no pueden ser probadas con la experiencia. Dentro de cualquier ciencia, es evidente que existen axiomas desde los cuales se crea un orden en el mundo. Estos ordenan los hechos, pero no son los hechos. Utilizamos y creemos en explicaciones del mundo:

The gods may sometimes appear capricious to the unreflective ordinary man. But for the religious expert charged with the diagnosis of spiritual agencies at work behind observed events, a basic modicum of regularity in their behaviour is the major premise on which his work depends. Like atoms, molecules, and waves, then, the gods serve to introduce unity into diversity, simplicity into complexity, order into disorder, regularity into anomaly. Once we have grasped that this is their intellectual function, many of the puzzles formerly posed by ‘mystical thinking’ disappear. (Traducción nuestra: «los dioses pueden a veces parecer caprichosos e irreflexivos para el hombre común irreflexivo. No obstante, para el experto religioso encargado del diagnóstico de agencia espiritual que actúa detrás de los eventos observados, un mínimo básico de regularidad en su comportamiento es la más grande premisa en la que depende su trabajo. Como los átomos, las moléculas y las ondas, entonces, los dioses sirven para introducir unidad en la diversidad, simplicidad en la complejidad, orden en el desorden, regularidad en las anomalías. Una vez que hallamos que esa es su función intelectual, muchos de los rompecabezas llamados antes como “pensamiento místico” desaparecen.»)(Horton, 1970, p. 134).

Un experto religioso y un experto científico saben que no pueden comprobar todas sus teorías y que hay compromisos metafísicos en sus creencias, compromisos que el común ni siquiera se cuestiona. De tal forma, el complejo teórico que han creado tiene evidencia empírica, pero dentro de este constructo hay proposiciones que solo pueden ser falseadas empíricamente si se cambia todo el sistema de creencias. Aunque esto es discutible, probablemente hayan más científicos dispuestos a cambiar todo el marco teórico (aunque paulatinamente, como lo detallan Kuhn y Lakatos), que religiosos (aunque hay casos de personas que han cambiado de credo, como la gran masa de cristianos que se convirtió al budismo en la década de 1960). El segundo asunto que Jarvie no considera cuando pide que todas las creencias puedan ser falseadas empíricamente es que el arraigo emocional a la creencia impide siquiera considerar

⁴¹ Este párrafo es una respuesta a «self-deception, believing something that one holds to be discredited by the weight of the evidence». (Davidson, 1982, p. 170), en tanto aborda el asunto de cómo tenemos un marco teórico y arraigos emocionales a las creencias.

falsear las creencias actuales. Consideremos los puntos abordados en 1.3: la función principal del cerebro es que sobrevivamos y si una creencia nos permite eso, la elegiremos para dejar de sentir miedo. En ese sentido, la mente funciona racionalmente: prioriza la supervivencia («esta creencia me alivia») sobre el conocimiento. Por ese motivo, es tan difícil discutir con una persona enojada, con miedo o con ansiedad: su objetivo principal en ese contexto es el de aliviar la tensión de esa emoción, no de hallar la verdad por el escrutinio cuidadoso de la evidencia y los razonamientos.

Ahora bien, antes de explicar cómo las emociones están cohesionadas a los razonamientos, hemos de plantear la siguiente cuestión: ¿los deseos cuentan como creencias? Wedgwood (2017) afirma que un deseo es distinto a una creencia y utiliza un experimento mental para ello. Menciona que una persona puede ser obligada a creer que una idea es verdadera cuando se sabe que es falsa (por ejemplo, que los chanchos vuelan). Eso no puede implicar que se crea que una creencia es falsa y verdadera a la vez (no es el caso que alguien pueda creer que los chanchos vuelan -por obligación- y a la vez crea que no), pese a que una persona desee hacerlo; por esa razón, un deseo no puede contravenir una creencia real ni ser ella misma una creencia. Además, el autor mencionado piensa que el mismo hecho de desear una emoción no cuenta como razón para creer en una idea (Wedgwood, 2017, p.51). En este caso, Wedgwood piensa que el concepto de racionalidad apunta a requerimientos racionales tan básicos como la no-contradicción; no descompone las creencias (no piensa que una persona puede creer que los chanchos no vuelan y a la vez creer que debe creer que los chanchos vuelan —un meta-razonamiento—), sino que asume que el deseo no puede ser una creencia por el principio de no-contradicción. No obstante, lo que está confundiendo es que la no-contradicción no es un requerimiento para ser racional, sino que es un principio no-demostrable lógico, tal como lo planteó Aristóteles en la *Metafísica*. Sin este principio no podríamos

siquiera entendernos, pues la inteligibilidad supone no-contradicción. Según el estagirita, una persona tendría que creer «a v -a» en el mismo sentido y al mismo tiempo para violar este principio lógico. El deseo, por el contrario, posee una estructura lógica compleja: en el ejemplo, desear creer una proposición falsa es ser consciente del hecho verdadero, saber que lo están obligando a no creer que eso es verdad y luego formular alguna forma de obligarse a creer en eso que sabe que es falso; eso sí, si logra convencerse de esa proposición falsa es que ya no cree en su falsedad⁴².

Lo anterior también puede aplicarse en el problema del «wishful thinking», creer en una realidad pese a que la mayoría de evidencia esté en contra. Coloquemos un ejemplo: un hombre está obsesionado con una mujer. Ella, por su necesidad de aprobación, responde a sus mensajes, pero es cortante y lo hace después de varias horas; no muestra interés en ese hombre. Sin embargo, él piensa que esas respuestas son, después de todo, respuestas, además de que ella no le ha dicho directamente que no gusta de él, por lo que él piensa que tiene completo sentido seguir buscándola. Su deseo de gustarle moldea el trato de la evidencia. Evidentemente, sus deseos sesgan su juicio, pero no es que yerre por «no ver la realidad» sino que él eligió ciertos elementos de la realidad, la cual es inherentemente ambigua en tanto que es multidimensional. Como lo enseña la parábola de los seis sabios ciegos y el elefante, cada fenómeno posee varios aspectos y la interpretación siempre privilegia algún ámbito sobre otros; evidentemente, es mejor utilizar toda la información posible, pero no es que podamos hacer eso con facilidad. Como lo menciona Damasio, «Emotion and feeling, along with the covert physiological machinery underlying them, assist us with the daunting task of predicting an

⁴² Un ejemplo interesante sobre esto es el self-affirmation theory de Steele (1988). En efecto, afirmar ideas sobre uno constantemente pese a no creerlas puede acabar por convencer a una persona de lo contrario a lo que creía inicialmente, y actuar en consecuencia. Esto puede servir para los problemas de autoestima. Un ejemplo más oscuro son quizá los casos de cambio mental drástico experimentado por científicos de la CIA en la Guerra Fría, reseñado por Naomi Klein en *La doctrina del shock* (2007).

uncertain future and planning our actions accordingly ». (Traducción nuestra: «la emoción y el sentimiento junto con la maquinaria fisiológica encubierta, nos asisten en la desafiante tarea de predecir un futuro incierto y planear nuestras acciones de acuerdo con ello.») (1994, p. xiii); es decir, nuestra capacidad mental de comprender los fenómenos es limitada y mediada por emociones, y a partir de ello intentamos conocer la realidad y planear. En efecto, esta imperfección interactúa necesariamente con las emociones; estas constituyen al raciocinio (asunto reseñado por Damasio en el análisis del caso de Phineas Gage explicado en el subcapítulo 1.1).

Asimismo, otro presunto principio racional es que el humano intenta saber si su razonamiento es realmente representativo de la realidad (Nozick, 1993, p.74). Una persona racional, en este sentido, estará constantemente alerta ante posibles sesgos que impidan un juicio válido. En cierto modo, esto es verdad; incluso los bebés hacen esto pues ellos hacen experimentos en la realidad (como lanzar una pelota repetitivamente para asegurarse del movimiento de esta) y buscan contraejemplos. Por tanto, el actuar racional no solamente es considerar la posibilidad de error sino aceptarlo cuando haya evidencia para ello. No obstante, si la contraevidencia nueva contradice otra creencia que la persona estima más o a la que tiene un arraigo emocional, la racionalidad de una persona considerará también ese factor para aceptar o no la nueva evidencia.

Respecto a este asunto emocional, este parece no ser considerado propiamente en Filosofía. Por ejemplo, Nozick, después de colocar un ejemplo de una madre que se rehúsa a aceptar evidencia del crimen de su hijo, afirma lo siguiente: «if the account of evidential considerations turns out to be instrumental, the relevant goals must be cognitive ones only—and the parent's happiness, however important, is not a cognitive goal.». (Traducción nuestra:

«Si la atención a las consideraciones probatorias resulta instrumental, las metas relevantes deben ser únicamente cognitivas, y la felicidad de los padres, por importante que sea, no es una meta cognitiva.») (Nozick, 1993, p. 70); en esta cita, el autor se rehúsa explícitamente a aceptar que la felicidad de la madre sea una meta cognitiva⁴³. Parece que está separando tajantemente a las emociones de la cognición, lo cual es usual en la cultura occidental. En tradiciones más orientales, como el budismo Mahayana, las emociones «están llenas de cognición». Por ejemplo, en un discurso sobre el miedo, Lama Tsonduru (2019) explica que usualmente cuando nos señalan un defecto, inmediatamente reaccionamos, pues necesitamos cuidar nuestro ego, es decir, nuestra identidad. En tal sentido, solo una construcción mental que valora la identidad propia reconocida por los demás siente el miedo de no ser percibido de acuerdo a cómo él mismo se percibe. La emoción existe en función de nuestra representación de la realidad, incluso la representación de uno mismo.

Además de esta dificultad de aceptar la emoción en la cognición, aunque relacionado esto, los siguientes autores no utilizan el concepto del inconsciente como parte de la racionalidad:

(...) since higher functions can inhibit lower functions in the brain (and vice-versa), we can see how certain forms of phenomenal experience may be temporarily rendered “unconscious” through active inhibitory influences. Strong emotions can also interfere with and disrupt cognitive processing, so it readily happens that individuals may experience strong emotional turmoil without having any subsequent insight into, or even memory of, those experiences. These examples could easily be multiplied. (Traducción nuestra: «como las funciones superiores pueden inhibir las funciones inferiores en el cerebro (y viceversa), podemos ver cómo ciertas formas de experiencia fenoménica pueden quedar temporalmente “inconscientes” mediante esas influencias inhibitorias activas. Las emociones fuertes también pueden interferir e interrumpir el procesamiento cognitivo por lo que sucede fácilmente que las personas pueden experimentar una fuerte agitación emocional sin tener una perspectiva posterior o incluso recuerdo de esas experiencias. Estos ejemplos podrían multiplicarse fácilmente.») (Solms & Panksepp, 2015, p. 145).

⁴³ ¿No es la búsqueda de la felicidad el fin de nuestras acciones? Parece que el juicio aristotélico es irrefutable también en este asunto. Evidentemente, la felicidad puede ser vista de varias formas (puede ser la ausencia de daño o el beneficio, o incluso la cesación de la búsqueda de beneficio), pero tiene el sentido cognitivamente de meta.

En tal sentido, el vínculo de las emociones con determinadas creencias puede resultar en emociones negativas hacia esa conexión, por lo que la persona prefiere no ser consciente de ese vínculo, pese a ya ser parte de su reacción.

En última instancia, lo que no reconocen estos autores es que la irracionalidad es, en realidad, la falta de pericia del intérprete. Según Quintanilla (2019). Este error es posible, pero de todas formas se puede asumir la existencia de irracionalidad cuando una persona admite que hay principios que guían su racionalidad. Esto ya fue explicado anteriormente en tanto que la persona puede no conocer sus propios razonamientos, pero queremos enfatizar en este punto la complejidad del problema a través de las palabras de Dennett: para él, nuestros cerebros son una especie de circuitos unidos que crean una especie de máquina virtual que trabaja armónicamente. Para lograr que este cableado interno funcione, tuvo que nutrirse básicamente de tres vertientes, nuestro legado biológico, la cultura y nuestro entendimiento propio. No obstante, Dennett recalca que no hay ningún centro en particular que controle todo esto, sino que creamos una ilusión de que lo controlamos (1991, p. 228). Recabar toda esa información es un proceso arduo. En ese sentido, es un trabajo complejo tanto para el intérprete como para el interpretado saber qué es lo que esa persona conoce, pues posee materialidad, influencia externa e influencia interna para consolidarse, además, de manera armónica pero no operada por algún maestro.

2.5 ¿Qué es un error?

El humano es inherentemente racional, a la vez que tiene funciones cognitivas complejas y limitadas utilizadas principalmente para una función, sobrevivir. Esto es lo que

hemos tratado de argumentar. El problema para varios autores es no conocer esta complejidad mental ni la dificultad interpretativa que entraña la comprensión. Por esa razón, cometen el error de concebir a los humanos como calculadores de costo-beneficio que son racionales únicamente cuando cumplen los estándares que el observador impone, pero que asume como mínimos universales.

Este subcapítulo explicará, a modo de resumen, cuál es la teoría sobre la mente humana que se ha propuesto a lo largo de todo el texto. En adición, por tratarse de una conclusión, expondremos una idea que se ha sugerido en varias partes de este escrito, a saber, que el humano no es irracional, sino que comete errores. El error es parte del estudio de la Lógica, no de la filosofía de la mente, pues la primera es el filtro universal para la creación de conocimiento, mientras que la segunda describe ontológicamente cómo funciona nuestra mente. La racionalidad como norma es un enfoque platónico⁴⁴ que hemos probado como errado.

En primer lugar, explicaremos cómo es la mente humana. Como hemos mencionado desde 1.2, los humanos desde niños experimentamos y hacemos teorías con base en lo que sabemos de manera progresiva (Gopnik, Meltzoff, & Kuhl, 2001, p. 56). En otras palabras, somos científicos y, por lo tanto, hacemos un esfuerzo en comprender la realidad paulatinamente, considerando que estamos expuestos al desacierto. Por ejemplo, como lo menciona Gómez (2004, p. 65), los infantes de 8 a 12 meses cometen usualmente el error de asumir que, cuando se les esconde un objeto a plena vista, este debería estar necesariamente donde fue visto antes de ser ocultado. Esto demuestra que tienen memoria, pues recuerdan que

⁴⁴ Esta es una referencia a la introducción de esta tesis donde se nombra a Platón como aquel que «no diferencia el concepto de racionalidad de moral, ni de ontología ni de epistemología» (p. 5).

el objeto estaba ahí antes, pero usualmente se sorprenden cuando, por una broma de los padres, el objeto no reaparece donde estaba antes. Han integrado bien en su esquema conceptual la continuidad del objeto, pero por falta de casos no han pensado en la posibilidad de que el objeto pueda ser ocultado por segunda vez cuando ya ha sido escondido. Como lo explica Jarvie, diferentes logros en distintos grados de lógica responden a distintas situaciones mentales (2018, p. 119).

Hasta ese punto, uno podría comprender el error como parte del desarrollo infantil. No obstante, cuando ese niño crece, tendemos a calificar al adulto como irracional, en lugar de solo tomar en cuenta que es un error:

The association of stupidity with error is commonplace, and casts a pall on much history of science, where the simple conjecture and refutation model is sometimes evaded precisely in order to avoid saying plainly and unequivocally that this or that scientific conjecture turned out to be false. (traducción nuestra: «La asociación de la estupidez con el error es usual y coloca en entredicho gran parte de la historia de la ciencia, donde el simple modelo de conjetura y refutación es a veces eludido precisamente para evitar decir directa e inequívocamente que esta o aquella conjetura científica resultó ser falsa») (Jarvie, 2018, p. 123).

En ese sentido, la exposición del humano al error es total; desde niños nuestras conjeturas pueden estar erradas ya sea por falta de experiencia o por falta de información, pero eso no autoriza a afirmar que la propuesta inicial, aunque errada en un contexto más amplio, es irracional. Al contrario, el humano siempre se apoya en evidencia y el reconocimiento de patrones para efectuar una inferencia o creer en la verdad de una proposición, directa o indirectamente.

Respecto a este asunto, podríamos considerar a las teorías orientales (como el budismo e hinduismo) como una alternativa a esta perspectiva que castiga el error al adjudicar la característica de irracional a una persona. Estas posiciones asumen que el humano puede ser perpetuamente comprendido, en lugar de sujeto de calificación por un aparente error. Este enfoque es difícil de entender, pues tradicionalmente el occidental tiende a normar sobre la vida

interna de las personas antes que conocerla⁴⁵. En tal sentido, en nuestra cultura popular nos basamos en valores como el respeto y la equidad, distinto al enfoque del amor y la compasión. Esto último puede sonar esotérico, pero este cambio de enfoque refuta la creencia de que normar sobre nuestra vida interna puede funcionar como caracterización: contrario a esto, el amor y la compasión tienen por principio el caracterizar en tanto se conozca a una persona sin emitir juicios de valor. Ponlop Rinpoche, monje budista tibetano de alto rango, por ejemplo, utiliza este enfoque en sus conferencias: él menciona que incluso las personas que hacen daño a otros, a quienes llamamos «malvadas», tienen razones que, bajo su propio contexto, tienen sentido. Esto ocurre debido a que la mente humana posee más de una regla interna; es decir, los humanos actúan de acuerdo con distintos objetivos; no hay razón a priori para priorizar una acción sobre otra. De esta forma, aquel que es «malvado», afirma este Rinpoche, no se enfoca en el aspecto dañino de sus acciones, sino en el beneficio que concede a sí mismo o a aquellos a quien venera.

Más aún, además de tener la predisposición de normar en lugar de comprender, los filósofos a quienes hemos investigado cometen el error de no considerar la dificultad interpretativa para conocer las creencias de un individuo. Como se mencionó en el primer subcapítulo de esta segunda parte, para conocer qué es lo que efectivamente una persona cree, es necesario conocer tanto la realidad subjetiva (preguntarle al observado qué piensa) como la objetiva (observar las acciones del interpretado en conjunto). En adición, se necesita utilizar uno o varios marcos teóricos para conocer esta realidad interna y, finalmente, efectuar la

⁴⁵ Es interesante que en el mismo psicoanálisis postfreudiano haya un debate sobre el enfoque de la terapia en cuanto a la mejor forma de tratar al analizado. Según Anna Freud y la psicología del yo, la cura del paciente debe estar orientada a que este desarrolle un «yo fuerte», es decir, que la persona tenga una imagen de sí como alguien que puede realizarse en la sociedad exitosamente (por eso se les acusó de que defendía el *american way of life*). De otro lado, Melanie Klein y luego Winnicott apoyaban una terapia enfocada en la comprensión interna a partir de un terapeuta que logre que el paciente se sienta completamente, como el cuidado del amor incondicional de una madre. El objetivo es que el paciente logre entenderse en un contexto donde no se le reclamará por sus conductas (no se apelará a reglas), sino que se le hará sentir parte de la relación incondicionalmente (comprensión).

interpretación en un intervalo de tiempo, pues las conjeturas necesitan de evidencia para que haya certeza (aunque bien podría refutarse la interpretación luego).

Además del hecho de que el enfoque occidental esté usualmente centrado en normar en lugar de comprender y que no conozca la dificultad interpretativa, fallamos en los juicios sobre las personas al no considerar la complejidad humana de cada mente. Esta puede ser resumida de la siguiente forma:

(...) each person has a unique personality because the emotional patterns that govern one's learned and habitual responses to events have been deposited over time by unique experiences and have gradually built up in an idiosyncratic configuration. Put another way, one learns through experience how to respond to one's environment, accumulates a set of habits that are stored over time as latent dispositions, and then draws upon those learned responses to respond anew as appropriate in each moment. The self is thus a pattern— a malleable and ever-changing pattern— of emotional states, enacted behaviors, and abiding but flexible constitutional traits. (Traducción nuestra: «cada persona tiene una personalidad única, porque sus patrones emocionales que gobiernan sus respuestas habituales y aprendidas a diversos eventos han sido depositadas paulatinamente por experiencias únicas y se han transformado gradualmente en una configuración idiosincrática. Para colocarlo de otro modo, uno aprende mediante la experiencia cómo responder a su propio ambiente, acumular un conjunto de hábitos que se mantienen durante el tiempo como disposiciones latentes y luego se activan como respuestas aprendidas para, responder apropiadamente a cada momento. El yo es, entonces, un patrón —maleable y susceptible siempre a cambiar de patrón— de estados emocionales, comportamientos y rasgos constitucionales permanentes pero flexibles») (Olendski, 2018, pag. 70).

Toda lo anterior implica que la mente es sumamente compleja: el humano ha construido una identidad a través de sus emociones y un comportamiento que evoca creencias, una más constitutivas que otras, unas lingüísticas y otras no, unas de las que puede ser consciente con facilidad, otras reprimidas, además de algunas biológicas e innatas. No solo es difícil conocer qué cree por la dificultad interpretativa, sino porque el fenómeno mente/cerebro posee varios ámbitos por entender.

Por último, para terminar esta descripción sobre el humano, hemos de considerar lo limitado de su percepción. No solo el humano es complejo, sino que carece de omnisciencia, es decir, el error le es propio. Como lo menciona Rescher, « (...) cognitive error roots in our human need to resolve issues of thought and action in conditions of imperfect information». (Traducción nuestra: «el error cognitivo tiene su raíz en nuestra necesidad humana de resolver problemas del pensamiento y la acción en condiciones de información imperfecta») (Rescher, 2007, p. 2). Nuestra mente limitada no puede obtener toda la información, tanto que incluso operamos utilizando creencias que tienen un grado de incertidumbre, como lo piensan Elqayam (2016) y Baratgin & Politzert (2016). Por ejemplo, Elster (1999, p. 315) menciona que en la Segunda Guerra Mundial muchos londinenses pensaron que los alemanes tenían la intención de atacar ciertos lugares en particular, porque sus bombardeos se agrupaban en partes específicas del territorio. No obstante, por más que la violencia haya hecho pensar en la maldad inherente y programática de los alemanes, no se consideró que estadísticamente los actos aleatorios tienden a agruparse, por lo que es muy probable que la inferencia sea inválida. En efecto, pese a dos evidencias fuertes, la inferencia puede caerse porque se añade otra premisa que no estaba en el contexto inicial. La incertidumbre y el error, de nuevo, son inherentes a nuestra persecución de la verdad.

Para finalizar, concluimos que es necesario hacer la diferencia entre error e irracionalidad. Se ha defendido que los humanos no pueden ser irracionales, pues sus proposiciones son lógicas contextualmente, pero sí pueden cometer errores. ¿Por qué esto es así? Los errores son propios de la producción de conocimiento, lo cual se crea comunitariamente, no individualmente. Es distinto caracterizar a una persona como irracional que mencionar que el razonamiento empleado, bajo ciertos contextos evaluados intersubjetivamente, es errado. En tal búsqueda del conocimiento, el mismo hecho de clamar

que nuestra concepción en definitiva carece de sentido (Rescher, 2007, p. 29): ¿con qué autoridad podemos llamar irracional a una persona cuando nuestra concepción contiene ella misma errores por el carácter del acto de conocer? Esta es una confusión de ámbitos: el aumento del conocimiento es distinto a la caracterización de las personas. Como lo explica Rescher (2007, p. 12), mientras menos errores de omisión cometamos (es decir, mientras más aumente el conocimiento), somos más propensos a tener errores de comisión (errar al intentar establecer la verdad). En tal sentido, quisiera finalizar con una reflexión hecha por Damasio (1994, p. 246): por más que intentemos dar cuenta del humano como un ser de facultades cognitivas complejas, esto no supone el relajo intelectual ni de los estándares para la búsqueda del conocimiento. El comprender a la humanidad no evita que busquemos conocer la verdad.

CONCLUSIONES

1. Aquellos que escinden el concepto de mente y cerebro no están considerando los hallazgos de las ciencias cognitivas. Por ejemplo, no consideran el hecho de que muchas de nuestras creencias son inconscientes y no verbales. En tal sentido, asumen que el tomar decisiones implica las características conscientes y verbales de la mente. No obstante, esta interactúa con «programaciones» dentro del cerebro (desde el hecho de que haya emociones hasta los cableados neuronales para interpretar situaciones). Esto demuestra que la perspectiva dualista no considera los hallazgos de las ciencias cognitivas, las cuales establecen una relación bicondicional entre mente y cerebro. Evidencia de esto, además, es que tanto el cerebro afecta nuestra mente como nuestra mente al cerebro: el cerebro determina a la mente en tanto necesidades innatas y emociones, las cuales no son creación mental ni cultural. Lo mismo ocurre con el hecho de que un daño cerebral puede limitar efectivamente la actividad mental. De otro lado, la mente también influye en el cerebro: el hecho de imaginar ciertas situaciones activa reacciones químicas inmediatas como el miedo, la felicidad, la tristeza, etc., pese a no existir ningún fenómeno directo que dispare esas reacciones. Lo mismo ocurre con las prácticas deliberadas mentales como la meditación; estas cambian el cerebro físicamente. En suma, la mente y el cerebro son dos ámbitos del mismo fenómeno.
2. La principal función del cerebro y de nuestro sistema nervioso es preservar nuestra existencia; hacia eso apunta toda la data científica (en esta tesis, se han consultado las

opiniones de Damasio, Sapolsky, Solms y Panksepp). Para asegurar ello, el humano conoce el mundo a través de la ontogenética y la filogenética. En el primer ámbito, mediante razonamientos hechos en la corteza prefrontal junto con el sistema límbico, responsable de las emociones, el humano crea proposiciones que él efectivamente cree sobre el mundo. Sin embargo, esto no puede realizarlo *ad infinitum*, en tanto que no puede informarse de *todos* los hechos del mundo y, de acuerdo con eso, intentar sobrevivir. La premura de la supervivencia lo obliga a solo considerar una cantidad limitada de datos, por lo que tiene límites perceptivos (y no sesgos cognitivos, como se le llama peyorativamente). Sobre el segundo ámbito, el filogenético, hay una carga mayor de información por los rasgos biológicos de nuestra especie. El cerebro tiene algunos «programas preinstalados»; estos son las emociones y las necesidades innatas. Ambas tienen como objetivo apartarnos del peligro y fomentar lazos, por lo que generan acciones inmediatas para asegurar la supervivencia. A su vez, tanto el conocer el mundo de manera limitada, como tener la carga de las emociones y las necesidades innatas, generan que automaticemos procesos cognitivos; esta automatización es *el inconsciente* y pueden ser automatizaciones simples (que involucren movimientos procedimentales) como complejas (que involucren deseos). Este asunto es más complejo si consideramos que no solo conocemos (es decir, creemos en proposiciones como reales) consciente e inconscientemente de manera lingüística, sino que también lo hacemos de manera no-lingüística (el humano posee una percepción multisensorial desde la cual recolecta data sobre el mundo en distintos formatos como el visual, el auditivo, etc.).

3. A partir de la anterior descripción, se puede formular una definición de creencia que considere la complejidad de la mente humana: una creencia es información proposicional que un humano asume como real y que no es exclusivamente lingüística, además de poder ser consciente o inconsciente. Para aceptar esta definición es necesario

considerar que. para poder actuar y creer, el humano transmite data, ya sea consciente o inconscientemente. Esto ocurre internamente mediante el sistema nervioso o hacia otra persona mediante el empleo de códigos. La forma en que entendemos esta data es proposicionalmente; esto autoriza a Fodor a afirmar que también hay un *lenguaje de la mente*: conocemos la realidad también con información no-lingüística. En adición, como se ha aseverado en la anterior conclusión, estas creencias son automatizadas, por lo que necesariamente no somos conscientes de todas verbalmente. Hemos automatizado procesos cognitivos para accionar sin que se active el lóbulo frontal constantemente y deliberemos sobre cada acción por realizar.

4. Esta descripción de la mente supone que la comprensión es un quehacer difícil y complejo, pues saber qué es lo que una persona cree implica no solo observar y preguntarle qué cree, sino encontrar qué creencias que ella misma no sabe que posee. En tal sentido, para lograr esto, es necesario observar al analizado, preguntarle qué piensa, adoptar un marco teórico (o varios) y hacerlo en un lapso prolongado de análisis. Llegar a comprender lingüísticamente a una persona que tiene creencias no-lingüísticas e inconscientes es complejo: el análisis detallado de una persona con pericia es necesario (y aun así puede errar).
5. Después de toda esta explicación, refutaré la idea de que la racionalidad sea una norma. Este enfoque está errado, debido a que las normas no pueden describir y el concepto de «racionalidad» sí tiene ese componente. Este tampoco puede ser un principio de acción, pues como ha sido demostrado en la tesis no conocemos necesariamente nuestras propias prioridades; tenemos creencias inconscientes y no lingüísticas que pueden ser principios, pues estas complejizan procesos complejos de nuestra comprensión de la realidad (en el *budismo*, a esto se le llama *mente reactiva*). A partir de eso, establecemos

una definición descriptiva de «racionalidad»: esta es la característica humana de actuar según y creer en proposiciones que siguen el principio de una realidad con causas y efectos.

6. Frente a esta definición, se podría argüir que existen creencias y razonamientos más racionales que otros. Esto es falso. En primer lugar, las creencias no poseen una cantidad de evidencia *a priori* que sea «pertinente» para sustentar una creencia. Tampoco es posible determinar si un humano siempre considerará toda la evidencia que sabe para creer en una proposición y, precisamente, si no está considerando toda la evidencia, hará un juicio coherente con lo que conoce. Asimismo, todos poseemos creencias no cuestionadas y no basadas en evidencia, ya sea por ignorancia o porque, en efecto, toda cosmovisión implica la existencia de dogmas. Finalmente, cuando una persona se rehúsa a usar evidencia muy obvia para le interlocutor, no está «siendo irracional», sino que está deliberadamente no considera cierta evidencia con un deseo ulterior.
7. En segundo lugar, algunos autores afirman que existen razonamientos más racionales que otros. Esto también es falso. Por ejemplo, maximizar el valor de una acción no tiene un canon previo, pues el valor mismo de una acción es contextual. Este depende de la cosmovisión de la persona y del momento en que se encuentre; no solo no hay canon universal, tampoco hay canon fuera del contexto de la acción. El humano razona episódicamente. Además, si aceptáramos, como segundo ejemplo, que hay mínimos racionales, no se sabría cuándo parar, pues un canon puede ser igual de «mínimo» que otro y ser, a la vez, mutuamente excluyentes, por lo que no nos podríamos decidir por cuál principio seguir. Además, en sentido parecido a la anterior conclusión, no hay una cantidad de cánones *a priori* como para pensar que un razonamiento puede satisfacer todos los estándares dentro de su contexto.

8. El humano no es irracional, sino que comete errores. Lo que ocurre en ese sentido es que una inferencia inválida acaece cuando una creencia es juzgada externamente, es decir, cuando la inferencia tiene el fin de convertirse en conocimiento. Este último es un producto comunitario evaluado con la Lógica, no una descripción ontológica de la persona. La Lógica, en tal sentido, evalúa las enunciaciones, no a las personas. La persona, en realidad, asevera que ciertas proposiciones son verdaderas con inferencias contextualmente coherentes. El error es parte de un proceso que tiene como objetivo que la comunidad obtenga conocimientos nuevos que han resistido mayor escrutinio, pero eso no tiene relación directa con la capacidad de inferencia, es decir, con la racionalidad; esta es una característica humana. El error de caracterizar a una persona como irracional ocurre por la falta de pericia del intérprete que no utiliza herramientas complejas ni posee experiencia suficiente en la comprensión del otro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agassi, J. (2018). Our agenda and its rationality. En G. Bronner, & F. Di Loro, *The mystery of rationality: mind, beliefs and the social sciences* (págs. 7-15). Paris: Springer.
- Bennett, M. R., & Hacker, P. (2003). *Philosophical foundations of neurosciences*. Oxford: Blackwell.
- Damasio, A. (1994). *Descarte's error: emotion, reason and the human brain*. Londres: Routledge.
- Damasio, A. (2010). *Self comes to mind: constructing the conscious brain*. New York: Pantheon Books.
- Damasio, A. (2018). *The strange order of things: life, feeling, and the making of cultures*. New York: Pantheon Books.
- Damchö, L. [faceBuda] (2015, septiembre 24) Entender y Manejar la Ira (Parte 2) [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=AKY-iqtpsCk>
- Davidson, D. (1982). Paradoxes of Irrationality. En D. Davidson, *Problems of Rationality* (págs. 169-187). Oxford: Oxford University Press (2004).
- Davidson, D. (1990a). Epistemology externalized. En D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective* (págs. 193-205). Oxford: Clarendon Press (2001).
- Davidson, D. (1990b). Representation and Interpretation. En D. Davidson, *Problems of Rationality* (págs. 87-99). Oxford: Oxford University Press (2004)
- Davidson, D. (1995a). The problem of objectivity. En D. Davidson, *Problems of Rationality* (págs. 3-18). Oxford: Oxford University Press (2004).
- Davidson, D. (1995b). Could There Be a Science of Rationality?. En D. Davidson, *Problems of Rationality* (págs. 117-134). Oxford: Oxford University Press (2004).

- Davidson, D. (1998). The myth of the subjective. En D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective* (págs. 39-53). Oxford: Clarendon Press (2001).
- Davidson, D. (2001). What Thought Requires. En D. Davidson, *Problems of Rationality* (págs. 135-149). Oxford: Oxford University Press (2004).
- Dennett, D. (1969). *Content and consciousness*. Londres: Routledge
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. New York: Back Bay Books
- Dennett, D. (1995). Animal consciousness: what matters and why. *Social Research*, 691-710.
- Dennett, D. (2005) *Sweet dreams: philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge: MIT Press
- Eagle, M. (2018a). *Core Concepts in Classical Psychoanalysis*. New York: Routledge
- Eagle, M. (2018b). *Core Concepts in Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge
- Elqayam, S. (2016). Grounded rationality and the New Paradigm Psychology of Reasoning. En L. Macchi, M. Bagassi, & R. Viale, *Cognitive unconscious and human rationality* (págs. 23-42). Massachusetts: MIT Press.
- Elster, J. (1999) *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fodor, J. (1992). *A theory of content and other essays*. Massachusetts: MIT Press.
- Fodor, J. (1998). *Concepts*. Oxford: Clarendon Press Oxford.
- Fodor, J. (2008). *LOT 2 The Language of Thought Revised*. Oxford: Clarendon Press Oxford.
- Gabriel, M. (2017). *I am not a brain*. Massachusetts: Polity Press.
- Gabriel, M. & Searle, J. [ENCUENTROS DE FILOSOFÍA INTERCULTURA CANARIAS] (2018, diciembre 8) Debate posterior la conferencia magistral de MARKUS GABRIEL. [Archivo de video]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=sMYXxi4Qw9w>

- Gabriel, M. (2018). *Neo-existentialism: how to conceive of the human mind after Naturalism's failure*. Massachusetts: Polity Press.
- Gallagher, S. (2018). Embodied rationality. En G. Bronner, & F. Di Loro, *The mystery of rationality: mind, beliefs and the social sciences* (págs. 83-94). Paris: Springer.
- Goleman, D. & Davidson, R. (2017). *Altered traits*. Londres: Routledge
- Gomez, J. (2004). *Apes, Monkeys, Children and the Growth of Mind*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Gopnik, A., Meltzoff, A., & Kuhl, P. (2001). *The scientist in the crib*. New York: Harper Collins.
- Gozzano, S. (1999). Davidson on rationality and irrationality. En M. De Caro (ed.), *Interpretations and causes: new perspectives on Donald Davidson's philosophy* (págs. 137- 152). Berlin: Springer Science+Business Media Dordrecht (1999)
- Horton, A. (1970). African traditional thought and western science. En B. Wilson, *Rationality* (págs. 131-171). Oxford: Basil Blackwell.
- Jarvie, I. (2018). Rationality and irrationality vindicated or Intellectualism vindicated or How stands the problem of the rationality of magic?. En G. Bronner, & F. Di Loro, *The mystery of rationality: mind, beliefs and the social sciences* (págs. 115-130). Paris: Springer.
- Kernberg, O. [International Psychoanalytical Association] (2018, diciembre 10) *Introduction to psychoanalysis: Otto Kernberg*. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=UOkG8J9OxKs&t=>
- Matsumoto, D., Frank, M. G., & Hwang, H. S. (Eds.). (2013). *Nonverbal communication: Science and applications*. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc.
- McIntyre, A. (1970). Is understanding religion compatible with believing?. En B. Wilson, *Rationality* (págs. 62-77). Oxford: Basil Blackwell.

- Mingyur Rinpoché. [Mindfulness 360 - Center for Mindfulness] (2017, noviembre 21)
- "Meditation & Monkey Mind" ~ Yongey Mingyur Rinpoche. [Archivo de video].
- Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ksp3iSUDqfo>
- Hernández, M. (1994). Sobre la irracionalidad en Donald Davidson. *Contextos*, 245-263.
- Livet, P. (2018). Dynamics of rationality and dynamics of emotions. En G. Bronner, & F. Di Loro, *The mystery of rationality: mind, beliefs and the social sciences* (págs. 147-163). Paris: Springer.
- Nozick, R. (1993). *The nature of rationality*. New Jersey: Princeton University Press
- Olendski, A. (2018). Buddhist psychology: a work in progress. En Hoffer, A., *Freud and the Buddha: the couch and the cushion* (págs. 65-87). New York: Routledge.
- Opp, K. (2018). Do the Social Sciences need the concept of "rationality"? Note on the obsession with a concept. En G. Bronner, & F. Di Loro, *The mystery of rationality: mind, beliefs and the social sciences* (págs. 191-218). Paris: Springer.
- Padmasiri, M. (1979). *An Introduction to Buddhist Psychology*. New York: The MacMillan Press.
- Pape, K. (2016). *The boy who could run but not walk*. Londres: Barlow Books.
- Pillow, B (2012). *Children's Discovery of the Active Mind*. New York: Springer.
- Ponlop Rinpoché. [faceBuda] (2017, noviembre) Ponlop Rinpoché: Rescate emocional 1 de 6. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xqCivgGZ57o&t=>
- Quintanilla, P. (2014). Los límites de la irracionalidad. En B. Bettocci, & R. Fatule, *Una visión binocular. Psicoanálisis y Filosofía* (págs. 123-137). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quintanilla, P. (2019) *La comprensión del otro: explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Winch, P. (1970). Understanding a primitive society. En B. Wilson, *Rationality* (págs. 678-111). Oxford: Basil Blackwell.
- Rescher, N. (2007). *Error (on our predicament when things go wrong)*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, N. (2017). *Value reasoning: on the pragmatic rationality of evaluation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Rescorla, M. (21 de junio de 2019). The language of thought hypothesis. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Obtenido de <https://plato.stanford.edu/entries/language-thought/>.
- Rochat, P. (2001). *The infant's world*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Sangharákshita, U. (2011 [1998]). *La mente en la psicología budista: explorando la dimensión psicológica en la ética budista a través de los textos canónicos del Abhidharma*. Mexico DF: Ediciones CBCM.
- Sapolsky, R. (1 de Febrero de 2011). 23. Language. Stanford, California, Estados Unidos. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=SIOQgY1tqrU&t=>
- Sapolsky, R. (2017) *Behave: the biology of humans at our best and worst*. New York: Penguin Press.
- Savelle-Rocklin, N. (2018). The origins and fundamentals of psychoanalysis. En Hoffer, A., *Freud and the Buddha: the couch and the cushion* (págs. 3-23). New York: Routledge.
- Searle, J. (2007). *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York: Columbia University Press
- Seth, A. [TED] (2017, julio 18) Your brain hallucinates your conscious reality | Anil Seth [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=lyu7v7nWzfo>

- Schwitzgebel, E. (21 de marzo de 2015). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>
- Solms, M. (2015a) *The feeling brain*. London: Karnac.
- Solms, M. [MacLean Center] (2015b, octubre 20) Mark Solms, PhD - Psychoanalysis & Neuroscience. [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=Rv9jwCDNO_M
- Solms, M. (2017). What is ‘the unconscious,’ and where is it located in the brain? A neuropsychanalytic perspective. *Ann. NY. Acad. Sci.* 1406, 90–97.
- Solms, M. (2018a). The scientific standing of psychoanalysis. *Br. J. Psychiatry Int.* 15, 5–8. doi: 10.1192/bji.2017.4
- Solms, M. (2018b). The neurobiological underpinnings of psychoanalytic theory and therapy. *BFront. Behav. Neurosci.* doi: 10.3389/fnbeh.2018.00294
- Solms, M. & Panksepp, J. (2015). The “id” knows more than the “ego” admits. En Solms, M., *The feeling brain* (págs. 143-181). London: Karnac.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2015). What is neuropsychanalysis?. En Solms, M., *The feeling brain* (págs. 13-34). London: Karnac.
- Talvitie, V. (2001). *The foundations of psychoanalytic theories: project for a scientific enough psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Tsonduru Lama. [FaceBuda] (2019) El miedo. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=5IfLGPCP1ZE&lc=UgyxOlc6XFhGktaigJN4AaABAg>
- Turner, S. (2010). *Explaining the normative*. Cambridge: Polity Press.
- Wedgwood, R. (2017) *The value of rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Yalowitz, S. (12 de diciembre de 2014). Anomalous monism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de <https://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/>